تأمّلی در

اعتقاد به زندگی های متوالی

جلد اوّل: یونان

دکتر محمّد خدادادی



بسم الله الرحمن الرحيم

تأمّلی در
اعتقاد به زندگی‌های متوالی

جلد اوّل

یونان

نوشتهٔ

دکتر محمّد خدادادی

عضو هیأت علمی دانشگاه یزد

سرشناسه	: خدادادی، محمّد، ۱۳۵۹-
عنوان و نام پدید آور	: تأمّلی در اعتقاد به زندگی‌های متوالی / نوشته محمّد خدادادی.
مشخصات نشر	: تهران: دستان، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۳۰۲ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۱۵۹-۳
وضعیت‌فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه.
یادداشت	: نمایه.
مندرجات	: ج ۱. یونان
موضوع	: تناسخ Reincarnation
موضوع	: فلسفه یونانی Philosophy, Greek
موضوع	: فیلسوفان - - دیدگاه درباره روح
موضوع	: Philosopher – Views on soul
رده بندی کنگره	: BL۵۱۵
رده بندی دیویی	: ۱۳۳/۹۰۱۳۵
شماره کتابشناسی ملّی	: ۶۱۰۴۰۱۰



انتشارات دستان

میدان انقلاب، خ اردیبهشت، خ وحید نظری، پلاک۱٤٦. تلفن: ٦٦٩٥٤٨٠٠

نام کتاب: تأمّلی در اعتقاد به زندگی های متوالی، جلد اول: یونان

نویسنده: دکتر محمّد خدادادی

چاپ اوّل: ۱۳۹۹- شمارگان: ۵۰۰ نسخه - چاپ: شریف

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۷-۱۵۹-۳

تلفن پخش: ٦٦٤٦١٠٢١ **قیمت: ۵۵۰۰۰ تومان**

تقدیم به پیشگاه

ذات نورانیِ قطب عالم امکان

انسان کامل، امام زمان(ارواحنا فداه)

فهرست

پیشگفتار

محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، از محقّقان برجستهٔ قرن پنجم و ششم هجری، در کتاب ارزشمند «المِلَلُ وَ النِّحَل» که دانشنامه‌ای است در مورد مذاهب، ادیان و عقاید اقوام گوناگون از روزگار باستان تا زمان نگارش آن، می‌گوید: «وَ ما مِنْ مِلَّةٍ مِنَ الْمِلَلِ اِلّا وَ لِلتَّناسُخِ فیها قَدَمٌ راسِخٌ، وَ اِنَّما تَخْتَلِفُ طُرُقُهُمْ فی تَقریرِ ذَلک».[1] یعنی: هیچ آیین و دینی از آیین‌ها و ادیان نیست، مگر این‌که تناسخ(زندگی‌های متوالی) در آن ریشه‌ای قوی دارد، و همانا فقط، اختلاف آنها در نحوهٔ بیان آن است.

این سخن شهرستانی، به عنوان یک محقّق نامدارِ مسلمان، بسیار قابل توجّه و تأمّل است.

همچنین، پژوهشگر معاصر، جان بی. ناس، در کتاب «تاریخ جامع ادیان»، اذعان می‌دارد که: «نظریهٔ انتقال ارواح یا تناسخ، از جمله عقایدی است که *تمامِ مذاهبِ عالم*، از بدویان وحشی گرفته تا اُمَم متقدّم که دارای فرهنگی متعالی‌اند، همه، بیش و کم، قدمی در را عقیده به آن

۱- محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، المِلَل و النِّحَل، به تصحیح ابوعبدالله السّعید المندوه، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱٤۱۵ ق/ ۱۹۹٤ م، ج ۲، ص ۲۲۲.

برداشته‌اند».[1]

به نظر می‌رسد که بحث دربارهٔ روح و زندگی‌های متوالی، یکی از موضوعاتی است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف داشته و به همین دلیل است که تقریباً معتقدان هیچ آیین، مذهب و مرامی را نمی‌توان یافت که به این موضوع، نپرداخته باشند.

روح و مسائل مرتبط با آن، در زمرهٔ پیچیده‌ترین مباحث در الهیات و علوم انسانی است و تحقیقات اندیشمندان، از دیرباز تا کنون، در مورد آن ادامه داشته، اما هنوز به نقطهٔ محکم، روشن و مشخصی نرسیده است.

ارسطو، حدود چهار قرن قبل از میلاد مسیح، در آغاز کتاب «دربارهٔ نفس»، به این موضوع اذعان دارد که پژوهش دربارهٔ روح، کاری است دشوار، و از آنجا که مسائل روح‌شناسی، همانند علوم طبیعی، قابل تجربهٔ حسّی نیستند، دانشمندان و صاحب‌نظران این حوزه، نظریات گوناگونی در این زمینه ابراز داشته‌اند که به‌راحتی نمی‌توان آنها را باطل و نادرست خواند، و برای بررسی صحت و سُقم اندیشه‌های ایشان، به تحقیقی ژرف و گسترده نیاز است.[2]

قبل از اینکه بتوانیم در مورد درستی یا نادرستی یک ایده و عقیده اظهار نظر کنیم، لازم است ابتدا تاریخچهٔ دقیق و مشخصی از مراحل و دلایل شکل‌گیری آن نظریه داشته باشیم. علاوه بر این، لازم است تمام معتقدان و مخالفان آن نظریه را بشناسیم و با عقاید آنها به صورت گسترده و عمیق آشنا باشیم، تا آنگاه با داشتن یک نگاه همه‌جانبه و کلّی،

۱– جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیروز، ۱۳٥٤، ص ۱۰۵.

۲– ر.ک: ارسطو، دربارهٔ نفس، ترجمه و تحشیه علی‌مراد داودی، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳٦۹، صص ۱–۱۲.

نسبت به پیشینه، زوایا و خفایای آن اندیشه، فارغ از پیش‌داوری، تعصب و جهل، به نقد منصفانه، عادلانه و علمی آن موضوع بپردازیم.

در مورد اعتقاد به زندگی‌های متوالی، تاکنون اثری که به واکاوی همه‌جانبهٔ این نظریه در تمدن بشری از دیرباز کنون و در میان همهٔ ملّت‌ها، آیین‌ها، مذاهب و مکاتب فکری و فلسفی پرداخته باشد، در زبان فارسی، به نگارش درنیامده است. بیشتر تحقیقاتی که متقدّمین و معاصرین ما در این زمینه انجام داده‌اند، محدود به ردّیه‌هایی است که به صورت موردی و با اشاراتی به علم کلام اسلامی به نگارش درآمده‌اند؛ هرچند این آثار نیز در این حوزه، چندان علمی، منصفانه و همه‌جانبه نیستند.

آقای علی موحدیان عطار، در کتاب خود با عنوان «تناسخ، گذشته و امروز» در مورد این خلأ پژوهشی، این‌گونه می‌گوید: «آنچه در کلام و فلسفهٔ اسلامی دربارهٔ تناسخ می‌نویسند و می‌گویند و در کتاب‌هایی که در این خصوص نوشته‌اند، آنگونه که باید به موضوع نپرداخته‌اند و آن‌قدر منطقی و همه‌جانبه نیست تا ذهن پرسش‌گر و متفاوتِ انسان امروز را اقناع کند. متأسفانه، کمتر کتابی را می‌توان نشانی داد که به طور خاص به موضوع تناسخ پرداخته باشد و این موضوع را به طور همه‌جانبه، علمی و به دور از تعصب بررسی کرده باشد».[۱]

ایشان اذعان می‌دارند که کتاب‌هایی که در ردّ اعتقاد به زندگی‌های متوالی به نگارش درآمده‌اند، در این امر، موفقیت چندانی کسب

۱- علی موحدیان عطار، تناسخ، گذشته و امروز، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳، ص ۱٤.

نکرده‌اند؛ حتی کتاب «تناسخ از دیدگاه عقل و وحی»[1] را نیز که به نظر ایشان، بهترین کتابی است که در این زمینه تألیف شده، در این امر موفّق نمی‌دانند و بر این باورند که این کتاب به سؤالات جویندگان این مسأله پاسخ مشخص و دقیقی نمی‌دهد: «حتی اگر این کتاب را هم معرفی کنیم، وضع برای کسانی که با این پرسش مواجهند تغییر نمی‌کند، زیرا این اثر نیز پس از بررسی فلسفی و نسبتاً جامعی که در موضوع تناسخ صورت داده است، به همین نتیجه اذعان می‌کند که دلایل عقلی و نقلی اقامه شده توسط فلاسفه و متکلّمان در ردّ تناسخ، قانع‌کننده نیست».[2]

خود آقای یوسفی نیز در انتهای پژوهش‌شان که توسط مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) منتشر شده، اذعان می‌دارند که تحقیق در مورد این موضوع، کاری دشوار و پیچیده است و برای رسیدن به پاسخی علمی و همه‌جانبه، نیازمند پژوهش‌های جامع‌تر، جدّی‌تری و همکاری گروهی هستیم: «بحث تناسخ با وجود قدمت و کثرت مباحث، و کثرت ادلّهٔ ارائه شده از سوی طرف‌های دعوا، به تحقیق گروهی نیاز دارد. از این‌رو، پیشنهاد می‌شود، محقّقان دایرةالمعارف فلسفه در زمینهٔ

۱- محمّدتقی یوسفی، تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، قم، انتشارات مؤسسهٔ آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

۲- علی موحدیان عطار، تناسخ، گذشته و امروز، ص ۱٤. البته، این کتاب آقای موحدیان نیز با وجود محاسنی که دارد در این زمینه کافی نیست؛ چرا که ایشان در این کتاب حدوداً ۲۰۰ صفحه‌ای، تنها توانسته‌اند اشاراتی کوتاه به آرای مدافعان و مخالفان زندگی‌های متوالی بنمایند و در آرای ایشان چندان دقیق و عمیق نشده‌اند. به عنوان نمونه، دراین کتاب، در قسمت زندگی‌های متوالی در یونان، فقط به فیثاغوریان اشاره شده است و آن هم در حد ۲ صفحه و به‌صورت اشارات خیلی کلّی(صص۸۳-۸٤)، در حالی‌که بحث در مورد اعتقاد به زندگی‌های متوالی در یونان، خود، پژوهشی مستقل می‌طلبد.

تکمیل پروندهٔ علمی، با همهٔ ابعاد آن، بسیار بکوشند».[۱]

نگارنده نیز بر این عقیده است که برای دستیابی به پاسخی درست و روشن و نقدی منصفانه و همه‌جانبه بر نظریهٔ زندگی‌های متوالی، لازم است که تحقیقی همه‌جانبه و گسترده در این زمینه صورت گیرد. بدین ترتیب که در وهلهٔ نخست، پیروان این عقیده و نظرات گوناگون ایشان، از دیرباز تاکنون، به صورت علمی و کامل شناسایی و گردآوری شوند و در مرحلهٔ بعد، با یک نگاه کُل‌نگر و عالمانه مورد نقد و بررسی قرار گیرند.

این دغدغه، باعث شد که نگارنده تصمیم بگیرد که دست به تألیف مجموعه کتاب‌هایی بزند که در آنها، اعتقاد به زندگی‌های متوالی، از نخستین تأمّلات و تفکّرات بشری تا به امروز، کنار هم قرار داده شود تا بدین‌ترتیب، بتوان به یک نگاه کُل‌نگر و نقد علمی و منصفانه دست یافت. به همین منظور، در گام نخست و در مجلد اوّل، به سراغ یکی از قدیمی‌ترین تمدن‌های بشری، یعنی یونان باستان رفتیم تا ریشه‌های اعتقاد به این نظریه را از آنجا آغاز کرده و سپس، در دیگر تمدن‌ها پی گرفته و تا روزگار معاصر، ادامه دهیم.

امیدواریم با کنار هم قراردادن نظریاتِ معتقدان به «زندگی‌های متوالی» و نقد و بررسی آنها، بتوانیم به یکی از اساسی‌ترین و دشوارترین موضوعاتِ فلسفی، نزدیک شده و یا راه را برای تحقیقاتِ پژوهندگان بعدی، هموارتر نماییم.

نکتهٔ دیگری که اشارهٔ به آن در اینجا لازم است، دلیل به کارگیری اصطلاح «زندگی‌های متوالی» به جایِ اصطلاح «تناسخ» در این پژوهش

۱– محمّدتقی یوسفی، تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، ص ۲۰۱.

است. اگرچه در ظاهر امر، اصطلاح «تناسخ» در کلام، فلسفه و عرفان اسلامی مترادف با «زندگی‌های متوالی» به نظر می‌رسد، اما تصوّر ترادف این دو اصطلاح، باعث ابهامات و مشکلاتی در مسیر پژوهش و دستیابی به حقیقت خواهد شد.

به نظر می‌رسد که به کارگیری واژهٔ «تناسخ»، برای نظریهٔ «زندگی‌های متوالی» اصطلاحِ کامل، جامع و مانعی نباشد و از ابتدا با تساهل و تسامح برای این مفهوم، به کار رفته است. در ادامه، به دلایلِ عدم دقیق بودن کاربرد این اصطلاح، اشاره خواهد شد.

«تناسخ» در زبان عربی، مصدر باب تفاعل از ریشه «نَسخ» است و از نظر لغوی به معنی زائل شدن و یا برطرف گشتن؛ برداشتن چیزی و گذاشتن چیز دیگری به جای آن است[1] و از نظر اصطلاحی، به معنای تولّد دوبارهٔ روح یک انسان در قالبِ انسانی دیگر، است.

اصطلاح «تناسخ»، فقط یکی از انواع «زندگی‌های متوالی» را شامل می‌شود که باززایش روح انسان در قالب انسانِ دیگر باشد. در حالی‌که اگر روح یک انسان در قالب یک حیوان باززایش یابد، آن را «مَسخ/ تماسخ» می‌نامند. اگر روح انسان به مقام پایین‌تری نزول کند و در قالب نباتات، باززایش یابد به آن «فَسخ/ تفاسخ» اطلاق می‌شود. و اگر روح انسان در پائین‌ترین درجات وجودی، یعنی به جمادات تعلّق یابد، به آن «رَسخ/ تراسخ» می‌گویند.[2]

۱- حسین بن محمّد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب‌القرآن، تحقیق محمّد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا، ص ٤۹۰.

۲- ر.ک: ملاصدرای شیرازی، الحکمةالمتعالیة فی‌الاسفار العقلیةالاربعة، چاپ دوم، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ٤؛ عبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، با مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، با تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق (ع)، چاپ دوم، تهران، نشر

بنابراین، در یک تقسیم‌بندی اوّلیه، فلاسفه و متکلّمان اسلامی، از فرضِ چهار نوع زندگی، پس از فارغ شدن روح از قالب انسانی و باززایش مجدّد آن یاد کرده‌اند که عبارت‌اند از: نسخ، مسخ، فسخ و رسخ.

آنگونه که بعدها نشان خواهیم داد، معتقدان به زندگی‌های متوالی، علاوه بر این چهار نوع، معتقدند که حتی روح انسان بعد از خارج شدن از قالب انسانی، ممکن است در اجرام آسمانی و فَلَکی باززایش یابد که غیر از چهار مورد یاد شده است.[۱]

علاوه بر این، اکثر این اصطلاحات، فقط شامل باززایش در سیر نزولی روح است. مثلاً وقتی روح از قالب انسان به مرتبهٔ حیوانات تنزل می‌کند به آن «مسخ» اطلاق می‌شود و وقتی روح با تنزل به جسم نباتات تجسّد می‌یابد به آن «فسخ» می‌گویند. حال، سؤال اینجاست اگر روح از مرتبهٔ پایین‌تر به مرتبهٔ بالاتری برود به آن، چه عنوانی اطلاق می‌شود؟ مثلاً روحی که در زندگی قبلی‌اش در قالب حیوانات بوده و حال به قالب انسانی باز می‌گردد، اصطلاح مربوط به آن چیست؟

در متون فلسفی و کلامی قدیمی، اصطلاحی برای سیر صعودی قالب ارواح ذکر نشده است و فقط سیر نزولی را در نظر داشته‌اند. این در

سایه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲؛ حسن حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ج ٤، ص ۱۱۳. البته باید این نکته را در نظر داشت که در برخی منابع، گاه، اصطلاح «رسخ» و «فسخ» را به جای یکدیگر به کار برده‌اند.(ر.ک: فاطمه مینایی: «تناسخ»، دانشنامهٔ جهان اسلام، زیرنظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۳، ج۸، ذیل تناسخ)

۱- شمس‌الدین محمّد شهرزوری، الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الرّبانیه، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه، ۱۳۸۳، ص ۵۵۷.

حالی‌است که معتقدان به «زندگی‌های متوالی» در آثارشان به همهٔ انواع تغییر قالب‌های ارواح، چه در سیر نزولی و چه سیر صعودی و چه انتقال از انسان به انسان، اشاره می‌کنند.

با توجّه به این مقدمه، در می‌یابیم که اصطلاحِ «تناسخ»، فقط در مورد یکی از انواع «زندگی‌های متوالی» که باززایش روح انسان در قالب انسان باشد، صحیح است و به هیچ روی، تمام این مفهوم را پوشش نمی‌دهد.

بنابراین، می‌توانیم بگوییم قدما به علاقهٔ جزئیت (ذکر جزء و ارادهٔ کُل) به صورت مجازی، به تمام انواع زندگی‌های متوالی، «تناسخ» گفته‌اند. به نظر می‌رسد با توجّه به اصطلاح بهتر و کامل‌تر «زندگی‌های متوالی» که در زبان فارسی وجود دارد، امروزه، ملزم به کاربرد اصطلاح مجازی «تناسخ» نباشیم.

علاوه بر این، با سیری در زبانهای اروپایی نیز درمی‌یابیم که اصطلاح «تناسخ»، برای این مفهوم، چندان مناسب و کامل نیست، و اصطلاح «زندگی‌های متوالی»، جایگزین مناسب‌تری است.

به عنوان نمونه، در زبان انگلیسی اصطلاح «Rebirth» به معنای باززایش و یا تولّدِ دوباره و یا «Reincarnation» به معنای تجسّدِ دوباره، معنای وسیع‌تری از «تناسخ» دارند و به معنی زندگی مجدّد روح در قالبی جدید هستند، اعم از انسان، حیوان و یا هر جسم دیگری.

همچنین است اصطلاح «Metempsychosis» که از ریشهٔ یونانی meta + Psyche ساخته شده به معنای «روح» + «دوباره» که معادل زندگی مجدّد روح در قالب‌های مختلف است. و اصطلاح «Palingenesis» که از ریشهٔ یونانی Palin + genesis به معنی «تکوین» + «دوباره» اخذ شده که باز هم به معنی ظهور و تجسّد روح در جسمی جدید به معنای مطلق آن است، نه فقط نوعی مشخص از

زندگی. همچنین است اصطلاح «Transmigration» که به معنی انتقال روح از جسمی به جسم دیگر است و نوع آن جسم جدید را مشخص نمی‌کند.[1]

در زبان سانسکریت نیز اصطلاح سَمساره «Samsara» به معنی چرخهٔ تولّد و یا تولّد مجدّدِ پس از مرگ در جسمی جدید است و منحصر به نوع خاصی از جسم نیست.

خلاصه آن‌که به نظر می‌رسد کاربرد اصطلاح امروزی و فارسی «زندگی‌های متوالی» که دربرگیرندهٔ انواع بازتولّد روح در قالب‌های گوناگون انسانی و غیرانسانی است، بسی بهتر و بایسته‌تر از اصطلاح «تناسخ» است که تنها یک نوع از زندگی‌های متوالی روح را دربرمی‌گیرد و اصطلاحی است با کاربرد مجازی. علاوه بر این‌که «تناسخ»، ترجمهٔ صحیح و کاملی برای معادل‌های یونانی، اروپایی و هندی خود نیست.

شاید اگر قرار باشد برای اصطلاح «زندگی‌های متوالی» در زبان عربی نیز معادلی انتخاب کنیم، واژهٔ «تَقَمُّص» مناسب‌تر باشد. «تقمّص» به معنای «جامه به جامه شدن» و «عوض کردن لباس» است و از نظر اصطلاحی، نزد «دروزیان» لبنان به عنوان زندگی‌های متوالی روح در جسم‌های مختلف به کار می‌رود. از آنجا که ایشان، تن را به مثابهٔ لباسی برای روح فرض کرده‌اند، بَدَل شدن آن را نیز «تقمّص» خوانده‌اند.

علاوه بر اصطلاحِ «زندگی‌های متوالی»، در زبان فارسی، معادل‌های دیگری همچون: «زادمُرد»، «پیکرگردانی»، «وازایش»، «باززایش» و «بازتن‌یابی» را نیز در برابر «تناسخ» به کار برده‌اند که همگی از نظر

۱- فاطمه مینایی، «تناسخ»، مجلهٔ نقد و نظر، سال یازدهم، شمارهٔ سوم و چهارم(پیاپی ٤٤)، ۱۳۸۵، ص ۸٦.

مفهومی بهتر از واژۀ «تناسخ» به‌نظر می‌رسند. با وجود این، اصطلاح «زندگی‌های متوالی» از سایر اصطلاحات، روشن‌تر، بلیغ‌تر و کاربردی‌تر به نظر می‌رسد و به همین دلیل بر آن شدیم که در پژوهش حاضر، این اصطلاح را به جای اصطلاح «تناسخ» به کار ببریم.

نکتۀ دیگر آن که اصطلاح «تناسخ»، به دلایل مختلف، در زبان فارسی بار معنایی منفی به خود گرفته است و همین موضوع ممکن است باعث پیش‌داوری و موضع‌گیری برخی مخاطبان در تحقیق و پژوهش علمی و بدون تعصب در این زمینه شود. گاه، به کارگیری یک اصطلاح جدید، موجب می‌شود که مخاطبان بتوانند با دیدی تازه‌تر و فارغ از پیش‌داوری‌های منفی به بررسی و تحقیق علمی در یک زمینه بپردازند.

به عنوان نمونه، بنا به یک تصوّر عمومی، پنداشته‌اند که اعتقاد به تناسخ(زندگی‌های متوالی) در تعارض با پذیرش معاد و حیات پس از مرگ و قیامت است و گاهاً اصطلاح تناسخی را در برخی متون کلامی به کسانی اطلاق کرده‌اند که به قیامت باور ندارند؛ این در حالی است که در اصلِ اعتقاد به زندگی‌های متوالی، هیچ‌گونه تعارض و تضادی با اعتقاد به حیاتِ پس از مرگ و قیامت و معاد وجود ندارد و همچنانکه در جای جای این کتاب مشاهده خواهید کرد، همۀ شاخصه‌های پژوهش حاضر، در عین اعتقاد به زندگی‌های متوالی، به معاد نیز اعتقاد دارند.

همانگونه که اشاره شد، برای نقد و بررسی علمی و همه جانبۀ نظریۀ زندگی‌های متوالی، لازم است که ابتدا همۀ دیدگاه‌های موافقان این عقیده، به صورت کامل و صحیح گردآوری شود تا آنگاه، با کنار هم قرار دادن آنها، بتوان به یک نگاه کُل‌نگر و عمیق نسبت به این اعتقاد، دست یافت.

بدین‌منظور، لازم است که همۀ تمدن‌هایی که به نوعی این نظریه در میان ایشان مطرح بوده، بررسی شود. تمدن‌ها، ملل، مذاهب و آیین‌هایی

همچون: یونان باستان، ایران باستان، هند، چین، اقوام قدیم اروپایی، بومیان آفریقا، مذاهب و آیین‌های آمریکای جنوبی، ادیان ابراهیمی، عرفان‌های یهودی و مسیحی، عرفان و فلسفهٔ اسلامی، دین‌واره‌ها و مکاتب نو ظهورِ عرفانی، مکاتب روان‌شناسی جدید غرب و...

بررسی هر یَک از این موارد، به پژوهشی مستقل نیاز دارد و بایسته است که به هر یک از آنها در مجلدی جداگانه، پرداخته شود. کتاب حاضر، گام نخست از این پژوهش گسترده است که به بررسی «اعتقاد به زندگی‌های متوالی در یونان باستان» اختصاص دارد.

در فصل نخست این اثر، بررسی اعتقاد به زندگی‌های متوالی در یونان باستان، از قدیمی‌ترین زمان شکل‌گیری و رواج آن، یعنی از آیین اُرفه‌ای، آغاز شده است. در فصل دوم، به بررسی این نظریه نزد فیثاغورس و فیثاغوریان، پرداخته شده. در فصل سوم، آرای امپدکلس در این زمینه، بررسی گردیده و در فصل چهارم، دیدگاه‌های سقراط و افلاطون در این‌باره، شرح و تبیین شده است. فصل پنجم این پژوهش، به بررسی دیدگاه‌های فلوطین دربارهٔ زندگی‌های متوالی، اختصاص یافته است.

در هر کدام از این فصول، سعی شده که علاوه بر بیان دیدگاه‌های این بزرگان دربارهٔ زندگی‌های متوالی، اُمّهات دیدگاه‌های فلسفی ایشان نیز به صورت کوتاه و مختصر بیان شود، تا بدین ترتیب، مخاطبان اثر بتوانند به فضای کُلّی تفکّری این فیلسوفان نزدیک‌تر شوند و دلایل گرایش این گروه به نظریهٔ زندگی‌های متوالی را بهتر درک کنند. سعی بر این بوده که بیشتر، آن دسته از تفکّرات این فیلسوفان مورد توجّه قرار بگیرد که ارتباط بیشتری با مباحثِ هستی‌شناسی و روح‌شناسی ایشان دارد.

نگارنده می‌پندارد با بررسی و دقیق شدن در آرای این اعاظم فلسفهٔ

یونان، یعنی: فیثاغورس، امپدکلس، سقراط، افلاطون و فلوطین، تا حدود زیادی، زوایا و خفایای اعتقاد به زندگی‌های متوالی در یونان باستان روشن خواهد شد و این موضوع کمک شایان توجّهی به دلایل و چگونگی ظهور و بروز این نظریه در آرای سایر فیلسوفان و متفکّرانِ تمدن بشری، خواهد نمود.

با بررسی اندیشه‌های فیلسوفان و متفکّران یونانی درمی‌یابیم که بر خلاف تصوّر عمومی که خاستگاه و پرورش‌دهندگان ایدهٔ زندگی‌های متوالی را در هند جستجو می‌کنند، بایسته است که توجّه بیشتری به یونان باستان و متفکّران و فیلسوفان آن دیار، داشته باشیم.

اگرچه بنا به دلایل مختلف، از جمله عدم دسترسی به همهٔ منابع اصیل یونانی، در این اثر به تمامی فیلسوفان و معتقدان به زندگی‌های متوالی در یونان باستان پرداخته نشد، اما به نظر می‌رسد که آشنایی با آرای همین بزرگانی که در این مجلد، مورد بررسی قرار گرفته‌اند، می‌تواند تصویری کُلّی و دقیق از چگونگی اعتقاد به این نظریه در یونان باستان، عرضه دهد و راه را برای تحقیقات بعدی هموار نماید.

نگارنده، امیدوار است به یاری الطافِ حق‌تعالی و «عنایت خاصان او»، بتواند در مجلدات بعدی این اثر، نظریات سایر معتقدان به زندگی‌های متوالی را نیز مورد نقد، تحلیل و بررسی قرار دهد، تا در مجموعِ بتوان راه را برای دستیابی به یک قضاوت علمی و منصفانه، فراهم نمود.

در آخِر، از همسر مهربانم، سرکار خانم دکتر فاطمه محمّدی، به خاطر همهٔ حمایت‌ها و یاری‌هایش در هنگام نگارش این اثر، سپاسگزاری می‌کنم.

محمّد خدادادی

یزد- ۱۳۹۸

فصل اوّل

پیشینۀ اعتقاد به زندگی‌های متوالی در یونان

اعتقاد به زندگی‌های‌متوالی یا باززایش که در یونانی به آن «metensomatosis» (مرکّب از دو واژۀ یونانی: meta + Soma به معنی جسم + دوباره)[1] و «Palingenesis» (مرکّب از دو واژۀ یونانی: Palin + genesis به معنی تکوین + دوباره) اطلاق می‌شود، در سرزمین یونان، قدمتی بسیار دیرینه دارد، به طوری‌که محقّقان نتوانسته‌اند تاریخ دقیقی برای شروع این اعتقاد در یونان بیابند. اما آنچه مسلّم است در یونان باستان، دانایان به اسرار و علومِ رمزی، به این آموزه اعتقاد داشته‌اند و پس از عصر هومر،[2] مردم متوسطِ جامعه نیز با این آموزه آشنا بوده‌اند و در مراسمات آیینی خود، نمایش‌هایی را که در بردارندۀ مفهوم زندگی‌های متوالی، خصوصاً در مورد ایزدانشان بوده، اجرا می‌کرده‌اند؛

۱- که در انگلیسی به صورت metempsychosic (مرکب از دو واژۀ یونانی Psyche + meta به معنی روح + دوباره) درآمده است.

۲- هومر حداقل هشتصد سال پیش از میلاد مسیح می‌زیسته است.

چنان‌که ویل دورانت در تاریخ تمدن بیان می‌دارد: «پس از عصر هومر، مردم میانه‌حال، به اسرار و خدایانی که پس از مرگ مجدّداً قیام می‌کنند گراییدند. در عصر درخشان پریکلس(Pericles)،[۱] اسرار، مهمترین وجه دین یونانیان محسوب می‌شد. اجراکنندگان این مناسک، به فعالیت‌های نمادین می‌پرداختند و مخصوصاً مرگ و ولادت مجدّد خدا را به طرق گوناگون نمایش می‌دادند».[۲]

البته همانگونه که عرض شد، اعتقاد به زندگی‌های متوالی در یونان، بسیار قدیمی‌تر از عصر هومر و دورهٔ پریکلس است، اما سند مکتوبی در این زمینه در دسترس نیست. نخستین سندهای مکتوبی که در این زمینه وجود دارد، متعلّق به شش قرن، قبل از میلاد مسیح است. این اسناد در حقیقت سروده‌های مقدّس اُرفئوس‌اند که در حدود سال ۵۲۰ ق. م توسط دانشمندی به نام اونوماکریتوس(Onomacritus) به دستور هیپارخوس(Hipparchus) تنظیم شده‌اند.[۳] توجّه به این نکته لازم است که اگرچه این سروده‌ها در این زمان گردآوری و تنظیم شده‌اند، اما تاریخ سرایش آنها بسیار قدیمی‌تر از شش یا هفت قرن قبل از میلاد است؛ چراکه براساس برخی از اسطوره‌های یونانی، اُرفئوس سیزده قرن قبل از

۱- پریکلس، سیاستمدار، سخنران و جنگ‌سالار اثرگذار آتنی که در سالهای ٤۲۹ تا ٤۹۵ پیش از میلاد مسیح می‌زیسته است.

۲- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ترجمه امیرحسین آریان‌پور و دیگران، چاپ نهم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۲.

۳- همانجا.

میلاد مسیح می‌زیسته است.[۱]

امروزه، محقّقان عرصۀ یونان‌پژوهی معتقدند که ریشۀ اعتقاد به زندگی‌های متوالی از باورهای قدیمی و عمیق یونانیان باستان بوده و این‌گونه نیست که این اعتقاد از جای دیگری به آنجا راه یافته باشد.[۲] دلیل پرداختن به این موضوع، سخنی از هرودوت، مورخ یونانی قرن چهارم قبل از میلاد است که حدس زده که شاید یونانیان آموزۀ زندگی‌های متوالی را از مصریان آموخته باشند.[۳] اما همانگونه که عرض شد، این سخن برای پژوهشگران قابل پذیرش نیست؛ زیرا ظاهراً «در دین مصری، چیزی دربارۀ تناسخ(زندگی‌های متوالی) وجود ندارد»[٤] و سیری در اساطیر و تاریخ آن سرزمین این موضوع را تا حدودی روشن می‌سازد.

«مردمان مصر باستان معتقد بوده‌اند که انسانها با همین جسمشان در

۱- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳٦۸، ص ٤۰ (توضیحات مترجم در پاورقی).

۲- James Hastings (ed), Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh: T.T Clark/NewYork: Charles ScribNer's sons, ۱۹۲۱, "Transmigration" (Greek and Roman), by A. C .Pearson, V XII(۱۲), p. ٤۳۲.

(دایرةالمعارف دین و اخلاق، ذیل مدخل: "Transmigration"، ج ۱۲، ص ٤۳۲)؛ دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۳۷، ص ٤۱.

۳- دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۳۷.

٤- همانجا؛ همچنین "Transmigration" (Greek and Roman), V ۱۲, p. ٤۳۲.

عالمی دیگر زندگی را ادامه خواهند داد و به همین دلیل اجسادشان را مومیایی می‌کرده‌اند تا آسیبی نبیند و در مواردی خدم و حَشَم یک شاه (فرعون) یا ارباب را با وی دفن می‌کردند تا در آن دنیا هم خدمتگزار وی باشند و اموال وی را هم دفن می‌کردند تا در آن دنیا هم ثروتمند بماند. پُر واضح است که چنین تلقی‌ای به هیچ‌وجه با اعتقاد به زندگی‌های متوالی سازگار نیست، زیرا بنا به این اعتقاد، روح هرکسی پس از مرگش به جسم دیگری منتقل می‌شود و به جسم قبلی و اموالی که همراه آن دفن شده نه نیازی دارد و نه دسترسی‌ای. علاوه بر این، خدمهٔ وی نیز که همراه او دفن می‌شدند معلوم نبود که هر یک در چه جسمی متولّد بشوند، لذا پس از مرگ نمی‌توانستند برای وی مفید باشند».[۱]

خلاصه آن که «عقاید یونانیان قدیم در باب زندگی‌های متوالی، برخلاف آنچه سابقاً می‌پنداشتند، مقتبس از مصریان نبوده، بلکه ساخته و پرداختهٔ خود آنان بوده است و در اسرار اُرفئوسی مشهود است».[۲]

شاید ریشهٔ این اشتباه تاریخی هرودوت به دلیل اعتقاد مصریان باستان به قدرت حلول و تجسّد یافتن خدایان و الهه‌گان در قوالب مختلف انسانی و حیوانی و مشابهت ظاهری آن با آموزهٔ زندگی‌های متوالی باشد. زیرا در نگاه نخست و در ظاهر امر، تجسّد خدایان به نوعی با مسألهٔ باززایی، مرتبط به نظر می‌رسد، در حالی که عملاً تفاوت‌های

۱- حسین سوزنچی، «معرفی و تاریخچهٔ نظریهٔ تناسخ (۱)»، مجلهٔ آموزش معارف اسلامی، سال یازدهم، شماره ۴۱، ۱۳۷۹، ص ۳۲.

۲- دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر(کتابهای جیبی)، ۱۳۸۱، ج۱، ص ۶۷۲؛ همچنین ر. ک:

“Transmigration” (Greek and Roman), V ۱۲, p. ٤۳۲.

بنیادینی بین این اعتقاد مصریان و اندیشهٔ فلسفی- عرفانیِ زندگی‌های متوالی یونانیان، وجود دارد.

بنابراین، بهتر است ریشهٔ اعتقاد به زندگی‌های متوالی در یونان را در آیین رازآلود اُرفه و پس از آن، در مرام فلسفی- عرفانیِ فیثاغورس پیگیری کرد.

آیین اُرفه

آیین اُرفه‌ای(Orphicism) براساس آموزه‌های اُرفئوس(Orpheus)- فرهیخته، شاعر و موسیقیدان یونانی- شکل گرفته است. همانگونه که در صفحات گذشته ذکر شد، سروده‌های اُرفئوس در حدود قرن ششم قبل از میلاد، گردآوری و تنظیم شده‌اند،[۱] اما به احتمال بسیار زیاد ولادت او بسیار قبل از این دوران و بنا به اساطیر یونان، در سیزده قرن پیش از میلاد، بوده است.[۲]

اُرفئوس از اهالی تراکیا(Thracian)[۳] بوده و بنابر اساطیر یونانی، «مردی ظریف، فکور و پُر شور است. گاهی موسیقی می‌نوازد و گاهی در سِلک کاهنانِ زاهدِ دیونوسوس(Dionysus)[٤] درمی‌آید. چنگ می‌نوازد و آواز می‌خواند و با ساز و آواز خود، چنان شوری برمی‌انگیزد

۱- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۲۱۲.

۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم ، پاورقی ص ٤۰.

۳- قسمت شمالی یونان باستان که امروزه در جنوب بلغارستان، شمال شرق یونان و قسمتی از ترکیه قرار دارد.

٤- یا دیونیسوس یا دیونیزوس نام ایزدی در اساطیر یونان. او بزرگترین خدای جهان یونانی هلنیستی متأخر است که در آن، پرستش با مراسمی پر زرق و برق همراه بود و آن نوعی وعدهٔ رهایی محسوب می‌شد.

که مردم او را یکی از خدایان می‌دانند و پرستش می‌کنند. درندگان صحرا از شنیدن آواز او سَبُعیّت خود را از دست می‌دهند و صخره‌ها و درختان از شنیدن نوای چنگ او از جای خود می‌جنبند و در پی او به راه می‌افتند».[1]

اُرفئوس، همسر زیبای خود را از دست می‌دهد و تلاشش برای بازگرداندن او از دنیای زیرزمینی اموات، ناکام می‌ماند و به همین دلیل، دچار اندوهی عمیق می‌شود. در نهایت، «زنانِ تراکیا چون از اُرفئوس روی خوشی نمی‌بینند، کینهٔ او را به دل می‌گیرندَ و در جشن دیونوسوس او را مُثله می‌کنند».[2]

سروده‌های مقدّس فراوانی به اُرفئوس منسوب است که همانگونه که ذکر شد، در حدود سال ۵۲۰ ق. م توسط دانشمندی به نام ماکریتوس تنظیم شده‌اند. «این سروده‌ها در قرن ششم قبل از میلاد، یا پیش از آن، رنگی قدسی یافتند و آیین رازورانه‌ای را که وابسته به شعایر دیونوسوس- ولی از نظر محتوا و شعایر و تأثّر اخلاقی بسی برتر و عالی‌تر از آن بود- بنیان نهادند. این آیین اصولاً بر نمایش‌های آلام (رنج)، مرگ و رستاخیز دیونوسوس و زاگرئوس(Zagreus)[3] و نیز

۱- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۲۱۲.

۲- همانجا.

۳- زاگرئوس در اسطوره‌های یونان، خدای مردم کرِت است. او فرزند زئوس و پرسفونه است. تیتانها او را می‌کشند و گوشتش را می‌خورند. آتنه، قلب او را از تیتانها می‌رباید و به زئوس می‌دهد. زئوس مجدداً از قلب او، دیونیسوس را پدید می‌آورد. به عبارت دیگر، دیونیسوس، همان زاگرئوس است که دوباره به جهان بازمی‌گردد. در این اسطوره، اعتقاد به زندگی‌های متوالی، مشهود است.

رستاخیز همگی افراد آدمی، و پاداش و کیفر آن جهانی تکیه داشت».[۱]

آیین اُرفه‌ای دارای جنبه‌های معنوی و اخلاقی قابل توجّهی بود و همین موضوع سبب شد که به‌تدریج، مردم از خدایان المپی که شخصیت چندان منزّهی نداشتند به سمت آیین اُرفه میل نمایند و در نهایت «شخصیت ظریف اُرفئوس، جای زئوس را گرفت».[۲] به همین دلیل است که برخی از پژوهشگران فلسفه معتقدند که «آیین اُرفه‌ای در واقع بیشتر یک دین بوده است تا یک فلسفه. هرچند، چنان‌که از قطعهٔ مشهور: ***زئوس سَر است، زئوس پیکر است، از زئوس است که همه‌چیز پدید آمده،*** دیده می‌شود، گرایش به همه‌خدا انگاری داشته است؛ لیکن تا آنجا که آن را می‌توان یک فلسفه نامید، نوعی شیوهٔ زندگی بوده است، نه تفکّر نظری جهانشناختیِ صرف».[۳]

برخلاف نظر کاپلستون، از این قطعهٔ اُرفئوس که «زئوس سر است...» و سایر مطالبی که از او به‌جای مانده است، به نظر می‌رسد که در اندیشهٔ اُرفئوس، یا لااقل در آیین اُرفه‌ای، تمایلات شدید به ارائهٔ یک نظریهٔ هستی‌شناسی فلسفی به چشم می‌خورد. در همین قطعهٔ مذکور، نظریهٔ «وحدت وجود» که نظریه‌ای عمیق و مبتنی بر هستی‌شناسی عرفانی- فلسفی است، بخوبی مشهود است.

از آنجا که اُرفئوس گفته است که «از زئوس همه چیز پدید آمده است»، درمی‌یابیم که او قائل به «همه‌خدایی»(وحدتِ موجود) نبوده؛ زیرا در اندیشهٔ «همه‌خدایی»، سخن از «پدید آمدن» بِه میان نمی‌آید. این سخن اُرفئوس، بیشتر نشان‌دهندهٔ اعتقاد به توحید عرفانی یا همان

۱- تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۲۱۲.

۲- تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۲۱۳.

۳- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم ، ص ٤٣.

«وحدت وجود» است.

خلاصه آن‌که از این سخن اُرفئوس، گرایش او به نوعی توحید عرفانی و مبدأ عالی که همهٔ پدیده‌ها تجلّی اوست، به چشم می‌خورد.

موضوعِ مهم دیگر در آیین اُرفه، توجّه به روح(نَفْس)، تزکیه و تصفیهٔ آن و بازگرداندنش به وطن اصلی اوست. از دیدگاه «حکمای اُرفیکی انسانها از نَفْسی(روحی) غیرقابل مشاهده شکل گرفته‌اند که در اصل، خوب و پاک است، ولی بر اثر گونه‌ای از گناه یا خطای اوّلیه، آلوده گشته است.[1] بر اثر این گناه قدیمی، نَفْسی(روحی) که در اصل پاک بوده، در بدنی جسمانی که اعتقاد بر این است که ذاتاً ناپاک و شرور است، زندانی گشته است. هدف غائی این آیین سرّی، ترفیع هرچه بیشتر نَفْس (روحِ) هر یک از هواداران به مراتب رفیع‌تر و خالص‌تر وجود روحانی بود. تعالی نَفْس(روح)، از طریق مشارکت در اعمال مقدّس انجمن اُرفیکی ازدیاد می‌یافت. با انجام این اعمال مقدّس که همواره در مکان‌های مخفی و اغلب در نیمه شب انجام می‌شد، شخصِ متدیّن قدرتی حیاتی و الوهی کسب می‌کرد».[2]

اهمیت مسألهٔ روح و تزکیهٔ آن در آیین اُرفه‌ای تا بدانجا پیش رفت که «مردم یونان را به خود مشغول داشت و مهم‌ترین کار دین، آن شد که

۱- براساس اسطوره‌های یونانی «چون انسان از نسل تیتانهاست و تیتانها، دیونوسوس[زاگرئوس] را کشته‌اند، پس همهٔ آدمیان در ذات خود، عنصری از شَرّ دارند و به قول مسیحیان، همه آلودهٔ «گناه نخستین» اند. ولی در عین حال، انسان بهره‌ای از خدا دارد، زیرا اجداد انسان، یعنی تیتانها، دیونوسوسِ خدا را خورده‌اند». (تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۲۱۲).

۲- جی. بروس لانگ، «آموزهٔ تناسخ در ادیان»، ترجمهٔ مجید ملایوسفی، فصلنامهٔ رهنمون (علوم انسانی و اسلامی)، سال هفتم، شمارهٔ سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۸۸، ص ۱۵۷.

جسم را در برابر روح، زبون کند و بدین وسیله، روح را نجات دهد».[۱] اغلبِ این تصفیه و تزکیهٔ روحانی به وسیلهٔ محدودیت غذایی، گیاهخَواری، مراقبه، دعا، ذکر شبانه و زهد صورت می‌گرفت.[۲]

هدف از این تزکیهٔ روحانی و زهدورزی، رسیدن به رهایی روح از عالم ماده و دست یافتن به زندگی جاوید سعادتمند در بهشت بود. بدین ترتیب، باید گفت که به نظر می‌رسد در آیین اُرفه‌ای، علاوه بر اعتقاد به یک مبدأ عالی الهی، به معاد و سرانجام اُخروی نیز معتقد بوده‌اند. «مطابق الهیات اُرفئوسی، روح پس از مرگ به جهان زیرین می‌رود تا مورد داوری و مکافات قرار گیرد. در این داوری روحی که گناهکار شناخته شود، به سختی به کیفر می‌رسد و به قولی، به عذاب جاویدان (دوزخ) گرفتار می‌آید ... و [اگر] از همهٔ گناهان خود برهد به *جزیرهٔ خجستگان* یعنی بهشت، راه یابد».[۳]

شباهت بهشت ارفه‌ای با بهشت مسیحیت که سال‌ها پس از آن در انجیل لوقا بیان شده است تا به اندازه‌ای زیاد است که محقّقان به این شباهت اذعان داشته‌اند.[٤]

اما نکتهٔ قابل توجّه که موضوع اصلی بحث ماست آن است که همهٔ روح‌ها با یک بار زندگی نمی‌توانند خود را از عالم ماده و تمایلات نفسانی رها سازند و به رستگاری جاوید برسند و به همین دلیل، مجبور می‌شوند که به صورت‌های مکرّر به زندگی‌های متوالی تن در دهند تا

۱– تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۲۱۳.

۲– همانجا؛ جی. بروس لانگ، «آموزهٔ تناسخ در ادیان»، ص ۱۵۷.

۳– تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۲۱۳.

٤– پیتر گورمن، سرگذشت فیثاغورث، ترجمه پرویز حکیم هاشمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳٦۷، ص ۱۲۷؛ تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۲۱٤.

آنگاه که از همهٔ نقایص و یا گناهان خود پاک شوند تا بتوانند به سعادت جاودانه، دست یابند:

«فرجام‌شناسی اُرفیکی بر پاداش و جزای پس از مرگ تأکید دارد. نَفْس(روح) به دلیل طبیعت ذاتاً روحانی‌اش، نمی‌تواند حالت اصلی وجودش را به دست آورد، مگر در پایان سلسله‌ای طولانی از حیات‌ها، آزادی کامل و پایدار از انقیاد در یک نظم مادی، تنها پس از متحمل شدن مجموعه‌ای از باززایش‌ها در قالب‌هایِ جسمانی گوناگون که به فضل حیات یا حیات‌های پیشین تعین یافته‌اند، می‌توانست تحقق یابد».[۱]

ویل دورانت توضیح می‌دهد که «از بعضی از سروده‌های اُرفئوسی می‌توان نتیجه گرفت که روح نه یک‌بار، بلکه بارها و بارها متولّد می‌شود، چندانکه از همهٔ گناهان خود برهد و بتواند به جزیرهٔ خجستگان، یعنی بهشت راه یابد».[۲]

خلاصه این‌که یکی از اصلی‌ترین تعالیم و آموزه‌های آیین عرفانی اُرفه، اعتقاد به زندگی‌های متوالی و لزوم طی کردن این مراحل برای رسیدن به سعادت نهایی بوده و «ظاهراً این تعلیم رازورانه که هستهٔ مکاشفه را شکل می‌داد، به هر نوآموزی که در دین اُرفیکی در آمده بود، تعلیم داده می‌شد».[۳]

۱- جی. بروس لانگ، «آموزهٔ تناسخ در ادیان»، ص ۱۵۷. همچنین برای مشاهدهٔ بیشتر آرای اُرفئوس دربارهٔ زندگی‌های متوالی، ر.ک: پیتر گورمن، سرگذشت فیثاغورث، ص ۱۲۷؛

“Transmigration” (Greek and Roman), V ۱۲, p.٤۳۲.

Norman C. Mcclelland, Encyclopedia of Reincarnation and Karma, North Carolina, McFarland, ۲۰۱۰, pp. ۱۹۰ – ۱۹۱: “orpheus”.

۲- «آموزهٔ تناسخ در ادیان»، ص ۱۵۷.

۳- همانجا.

برخی از پژوهشگران حوزهٔ فلسفه بر این باورند که بین آیین اُرفه‌ای و اندیشه‌های فیثاغورس و مرام فلسفی- عرفانی او اشتراکات فراوانی وجود دارد و چه‌بسا فیثاغورس وامدار اندیشه‌های آیین اُرفه بوده است، هرچند نمی‌توان به صراحت در این زمینه حکم کرد و شبهاتی در این زمینه وجود دارد.[۱]

از جمله برجسته‌ترین شباهت‌های این دو گروه، اعتقاد به زندگی‌های متوالی و اهمیت پرورش روح است: «آنچه آیین اُرفه‌ای را با آیین فیثاغوری مرتبط می‌سازد... این حقیقت است که راز آشنایان اُرفه‌ای به صورت مجامعی سازمان یافته بودند و عقیدهٔ تناسخ نفوس(زندگی‌های متوالی) را فراگرفته بودند؛ به‌طوری‌که برای آنان مهم‌ترین بخش انسان، نَفْس(روح) است نه بدنِ زندانی‌کننده. در واقع، نَفْس(روح)، انسانِ واقعی است. از همین‌جاست که تربیت و تزکیهٔ نَفْس(روح) که شاملِ رعایت دستورهایی مانند اجتناب از خوردن گوشت است، اهمیت می‌یابد».[۲]

همانگونه که عرض شد، اگرچه نمی‌توان با صراحت از وام‌گیری فیثاغورس از آیین اُرفه سخن گفت و حتی شاید با دلایلی بتوان آن را مورد نقد جدّی قرار داد،[۳] اما به هر حال، شباهت آرای این دو گروه دربارهٔ زندگی‌های متوالی به حدّی است که محقّقان را بر آن داشته که تاحدود زیادی به پیوند میان اندیشه‌هایشان تمایل پیدا کنند: «فیثاغوریان در پیوند نزدیک با فرقهٔ اُرفه‌ای بودند و از آنها باور به تناسخ ارواح (زندگی‌های متوالی)، از جمله ارواح انسانی و انتقال آن به صورت

۱- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۴۰ و ص ۴۳.

۲- همان، ص ۴۳.

۳- ر.ک: شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، صص ۱۸۰ -۱۸۱.

حیوانات را گرفتند. آنها همچنین آموزهٔ چرخهٔ اشیاء و ضرورتِ رهایی یافتن از آن را تعلیم می‌دادند تا به این وسیله بتوان از دور ملال‌آور و فرسایندهٔ زندگی‌های تناسخی نجات یافت. از این رو، ایشان با فرقهٔ اُرفه‌ای در اصلِ تناسخ مشترک‌اند».[1]

گذشته از این موضوع که فیثاغورس تحت تأثیر آیین اُرفه‌ای بوده است یا خیر، باید این نکته را درنظر داشت که آیین فیثاغورس، مرامی بسیار فلسفی‌تر و منظم‌تر از آیین اُرفه است و حتی اگر فیثاغورس مسائلی همچون زندگی‌های متوالی و مسائل دیگر را از اُرفه‌ای‌ها اخذ کرده باشد، آنها را به بیانی علمی‌تر و فلسفی‌تر مطرح کرده است و به اصطلاح، این موضوعات در آیین فیثاغوری به تکاملی فلسفی رسیده و همچنین به وسیلهٔ فیثاغورس و شاگردانش در قسمت‌های مختلف یونان انتشار یافته است.[2]

از این‌رو، در ادامه، به صورت مفصل‌تر، به فیثاغورس، مرام و فلسفهٔ او و دیدگاه‌هایش در باب روح و زندگی‌های متوالی پرداخته می‌شود.

۱– والتر ترنس استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵، ص ۵۰.

۲– ر.ک: همانجا؛ همچنین: مقالهٔ «تناسخ منشأ و تاریخ آن»، مجله مهر، سال ششم، شماره ٤، شهریور ۱۳۱۷، ص ۲۸۰.

فصل دوم

فیثاغورس و فیثاغوریان

فیثاغورس/ فیثاغورث(Pythagoras) یکی از بزرگترین و برجسته‌ترین فیلسوفان یونانی است که در حدود سال ۵۷۰ قبل از میلاد مسیح، در شهر ساموس(Samos) جزیره‌ای از توابع ایونیا(Ionia) در شرق یونان، متولّد شد.[۱]

پدر فیثاغورس، منسارخوس(Mnesarchus) نام داشت و حکاک جواهرات بود. گویا فیثاغورس علاوه بر یادگیری این هنر نزد پدرش، به تحصیلات مقدماتی در شهر ساموس که در آن روزگار از نظر رفاه، معماری و هنر، پیشرفته بوده است نیز می‌پردازد.[۲] علاوه بر این، گویا برای تکمیل تحصیلات خود مسافرتهایی به مصر و ایران می‌نماید؛

۱– تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۳۹؛ دبلیو. کی. سی گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۵۸.

۲– تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، صص ۵۷ – ۵۸.

هرچند در این مورد اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. «براساس افسانه‌های موجود، فیثاغورس، قبل از رسیدن به جنوب ایتالیا، سفرهای فراوانی به مصر و کشورهای دیگر مشرق داشته است. با وجود این، هیچ سند تاریخی در این‌باره موجود نیست. باور به این‌که فیثاغورس این سفرها را انجام داده دور از واقعیت نیست، اما به جهت نبود سند نمی‌توان آن را اثبات شده پنداشت. این افسانه، در واقع، بر چاشنی شرقی که در آموزه‌های او وجود دارد، استوار است».[۱]

توجّه به این نکته از آنجا اهمیت می‌یابد که برخی از مورخین، همچون هرودوت اشاره کرده‌اند که فیثاغورس و پیروانش خیلی از ایده‌های خود را از مصریان اقتباس نموده‌اند، حال آن‌که تردیدهای بسیار جدّی در مورد سفر فیثاغورس به مصر وجود دارد و به نظر می‌رسد، اظهار نظر هرودوت خالی از اغراض نبوده است.[۲] با وجود این، حتی خود «هرودوت هم صریحاً نمی‌گوید که فیثاغورس از مصر دیدار کرده است».[۳]

به نظر می‌رسد که «زندگی‌نویسان اخیر، صرفاً به منظور ارضای سلیقهٔ معاصرین نسبت به عرفان شرقی، یک گزارش افسانه‌ای از سفر فیثاغورس به مصر در زندگی‌نامه‌های خود وارد کرده‌اند».[٤] خلاصه آن‌که اگرچه ممکن است فیثاغورس برای تکمیل تحصیلات خود به جاهایی رفته باشد، اما «به آنچه در مورد سفرهای وی گفته شده است، نمی‌توان

۱- والتر ترنس استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ٤٩.

۲- پیتر گورمن، سرگذشت فیثاغورث، ص ٦٤.

۳- همانجا.

٤- همان، ص ٦٧.

اطمینان داشت».[۱]

به هر حال، فیثاغورس در حدود چهل‌سالگی، به دلیل استبداد ایجاد شده در ساموس توسط حاکم آن، پولوکراتس(Polycrates)، آن شهر را ترک کرده و به شهر کروتون(Kroton) در جنوب ایتالیا مهاجرت می‌کند.[۲]

فیثاغورس، پس از رسیدن به کروتون، خیلی زود، مورد اقبال عمومی قرار می‌گیرد و در آن شهر، مرجعیت می‌یابد و بدین‌ترتیب، مکتب فلسفی- عرفانی خود را در آنجا تأسیس می‌کند. محبوبیت و مقبولیت فیثاغورس در ایتالیا تا آنجا پیش می‌رود که اهالی آنجا تحت تأثیر تعالیم او، شکل جدیدی از دولت به نام آریستوکراسی(Aristocracy)[۳] (حکومتِ بهین‌کسان) تشکیل می‌دهند.

شاید این نخستین حکومت سیاسی‌ای بوده که تحت تأثیر تعالیم فلسفی یک فیلسوف و حکیم شکل گرفته است. حتی عدّه‌ای فیثاغورس را مبتکر و مخترع نخستین سکه‌ای که پول رایج کروتون و شهرهای تحت سیطرهٔ آن بوده است، می‌دانند.[٤]

فیثاغورس به مدّت بیست‌سال در کروتون ماند و تعالیم خود را به

۱- شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۷۵.

۲- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۳۹؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۳؛ فیثاغورس و فیثاغوریان، صص ۵۹ – ٦۰.

۳- از ریشهٔ یونانی Aristos kratia

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، صص ٦۰ – ٦۳. همچنین ر.ک: جیمز ارمسن و جاناتان ری، فیلسوفان یونان و رم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷، ص ٤۱؛ عبدالرحمان عالم، تاریخ فلسفه سیاسی غرب(از آغاز تا پایان سده‌های میانه)، چاپ پنجم، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱، ص ۲۸.

پیروانش که به فیثاغوریان(Pethagorean) معروفند، آموزش داد. البته، توجّه به این نکته لازم است که شاگردان فیثاغورس، همه در یک سطح نبودند؛ چنانکه فُرفریوس(Porphyrius) در یک تقسیم‌بندی، برای فیثاغورس، دو نوع شاگرد و مُرید درنظر گرفته است: «او دوگونه تعلیم می‌کرد؛ بعضی از پیروانش ریاضی و بعضی دیگر آکوسماتیکی نامیده می‌شوند. ریاضی کسانی بودند که در عمیق‌ترین و جزئی‌ترین حکمت وی مهارت داشتند و آکوسماتیکی کسانی بودند که فقط خلاصهٔ نوشته‌ها را بدون هرگونه تبیینی شنیده بودند».[۱]

گروه اوّل، علاوه بر آموختن تئوری‌های فیثاغورس، باور عمیق دینی-عرفانی‌ای نسبت به او و آموزه‌هایش داشتند و سعی می‌کردند که تمام آنها را در زندگی عملی خود، به عنوان امور مقدّس، پیاده کنند و آنها را به افراد مورد اعتماد دیگر که قابلیت رازدانی و رازداری را دارند، آموزش دهند. به همین دلیل، خیلی زود به تعداد معتقدان و پیروان فیثاغورس در سراسر سرزمین کروتون و جاهای دیگر افزوده می‌شد.

تسلّط فیثاغورس و پیروانش، حدود بیست سال بر کروتون ادامه داشت، اما پس از این مدّت، عدّه‌ای از ثروتمندان و متعصبان مذهبی کروتون که مخالفِ اندیشه و منشِ فیثاغورس بودند و تعالیم او را در تقابل جدّی با منافع خود می‌دیدند، به سرگردگی فردی عیاش و خوشگذران و البته ثروتمند به نام «کولون کروتونی» مردم را علیه فیثاغوریان شوراندند. در طی این شورش، عدّه‌ای از فیثاغوریان کشته شدند و عدّهٔ دیگری نیز از آنجا به مناطق دیگر گریختند.

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۹۰.

طبق برخی از گزارش‌ها، فیثاغورس به «متاپونتیوم»(Metapontion)[۱] می‌گریزد و در آنجا درمی‌گذرد. طبق روایت دیگر، به معبد موزها (Muses) پناهنده می‌شود و سرانجام در همانجا (در سال ۵۰۰ پ. م) وفات می‌یابد.[۲] و طبق برخی روایت‌های شفاهی، در آتش‌سوزی کروتون، به دست شورشیان، به شهادت می‌رسد.

علاوه بر این شورشِ ضد فیثاغوری، شورش دیگری در حدود سال ٤٥٤ پ. م علیه این گروه صورت می‌گیرد که باعث تخریب مدارس و اماکن و کشته شدن بسیاری از فیثاغوریان می‌شود. همین شورش‌ها باعث می‌شود که فیثاغوریان به یونان مهاجرت کنند و در شهرهایی همچون فلیوس(Phlius) و تِبس(Thebes) و سایر شهرهای یونان و یا ایتالیا پراکنده شوند. این پراکندگی در شهرهای مختلف، فرصت جدیدی را ایجاد کرد که فیثاغوریان بتوانند تعالیم خود در جاهای مختلف- البته به صورت پنهانی-گسترش دهند.[۳]

حقیقت آن است‌که به دلیل عدم وجود آثار دست اوّل و اصیل در مورد شخصیت فیثاغورس و فیثاغوریان، تحقیق در مورد این شخصیت و این نحلهٔ فکری کاری دشوار و پیچیده است.[٤] از همین‌رو، شخصیت فیثاغورس نیز از هنگام تولّد تا وفات، با نوعی ابهام همراه است. همچنان‌که در مورد درگذشت او اقوال متعددی وجود دارد، دربارهٔ تولّد او نیز ابهامات و روایات اسطوره‌ای اسرارآمیزی ذکر شده است. چنان‌که یامبلیخوس(Imblichus)، به نوعی، به بکرزایی مادر فیثاغورس اشاره

۱- متاپونتیوم یا متاپونتیون شهری در جنوب ایتالیا.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان ، صص ٦٥ – ٦٦.

۳- همان، صص ٦٧ – ٦٨.

٤- همان، ص ۱۳.

می‌کند و برخی از پیروان افلاطون نیز او را فرزندِ آپولو(Apellon)[1] می‌دانند:

«در مورد مادر فیثاغورس به مراتب کمتر می‌دانیم. یامبلیخوس می‌گوید که در اصل، پارتنیس(یعنی باکره) نامیده می‌شد، ولی پس از آن‌که کاهن معبد دلفی به منسارخوس مژده داد که همسر او کودک شگفت‌انگیزی به دنیا خواهد آورد، منسارخوس به احترام کاهنهٔ معبد آپولوپتیان، نام همسر خود را به پیتایس(Pythais)، تغییر داد. لذا در این تولّد نیز با مضمونی آشنا برخورد می‌کنیم: طفل از نطفهٔ پدر نیست؛ بلکه پسر خداست».[2] «پیروان افلاطون، مانند اودوکسوس(Eudoxus) و زنوکرات(Xenocrates)، آپولو را پدر فیثاغورس می‌دانستند».[3]

همچنین در یک تقسیم‌بندی شدیداً سری، فیثاغوریان، موجودات را از نظر مراتب وجودی به سه طبقه، تقسیم کرده‌اند: خدایان، انسانها و موجوداتی مثل فیثاغورس که پایین‌تر از خدا و بالاتر از بشراند.[4]

یامبلیخوس نیز فیثاغورس را پیشوا و پدر فلسفهٔ الهی و همچنین «یک اله، یک فرشته و یک موجود فوق بشری»[5] نامیده است. علاوه‌بر این، کرامت‌ها و کارهای خارق‌العادهٔ فراوانی به فیثاغورس نسبت داده‌اند. اعمالی همچون ظاهر شدن در آنِ واحد در دو مکان، شنیده شدن صدایی الهی از رودخانه‌ای در ایتالیا و خَوش‌آمدگویی به او هنگام گذر از آن،

۱- در اسطوره‌های یونان، خدای روشنایی(خورشید)، موسیقی، کمانداری، پزشکی، هنرها و پیشگویی است.

۲- سرگذشت فیثاغورث، ص ۲۹.

۳- همان، ص ۳۰.

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۸.

۵- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۳۹.

ارتباط برقرار کردن با حیوانات وحشی چون عقاب و خرس، شفا دادن دیوانگان به وسیلهٔ موسیقی و ... .[۱]

به هر حال، باید دانست که شخصیت فیثاغورس، به یک فیلسوف محدود نمی‌شود و او علاوه بر آن، یک آموزگار دینی و مصلح اجتماعی با اندیشه‌های خاص سیاسی است که قصد تحوّل و دگرگونی در اندیشه و شیوهٔ زندگی انسانها را داشته است؛ تا آنجا که برخی از محقّقان مسلمان، او را وارث حکمت انبیای الهی به شمار آورده‌اند.[۲]

تأثیرگذاری فیثاغورس در شکل‌گیری اندیشه‌های یونانیان تا به اندازه‌ای است که علاوه بر فیثاغوریان برجسته‌ای چون فیلولائوس(Philolaus)، هیپاسوس(Hippasus) و هیکتاس(Hicetas)، رد پای آرای او را می‌توان در اندیشه‌های امپدکلس، سقراط، افلاطون، فلوطین و بسیاری دیگر از فلاسفه و حکمای برجستهٔ شرق و غرب پیگیری کرد.

گسترهٔ اندیشه‌های او حتی تا به روزگار معاصر نیز امتداد یافته است؛ چنان‌که تئوسوفی‌هایِ معاصر(Theosophy)، خود را وامدار اندیشه‌های او می‌دانند و حتی معتقدند که یکی از استادان برجستهٔ آنها به نام «کوتومی»(Kuthumi) از «انجمنِ متعالِ برادری سفید» (Great white Brotherhood) تجسّمِ دوبارهٔ(re-embodiment) فیثاغورس است.[۳]

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۸؛ سرگذشت فیثاغورث، صص ۱۵۲ – ۱۵۴.

۲- محمّدبن عبدالکریم شهرستانی، المِلَلُ و النِّحَل، ج۲، ص۶۲؛ بهایی لاهیجی، رسالهٔ نوریه در عالم مثال، مقدمه و تعلیقات و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، حوزهٔ هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۴.

۳- Encyclopedia of Reincarnation and Karma, p.۲۱۶.

سیری در اندیشه‌های فلسفی فیثاغورس و فیثاغوریان

همانند شخصیتِ فیثاغورس، اندیشه‌های او نیز در هاله‌ای از ابهام و پیچیدگی به دست ما رسیده است. «فیثاغورس با آناکسیمنس (Anaximenes) معاصر بوده، اما مکتب و تعلیماتش حدود دویست سال بعد گسترش یافت. مطالب اندکی را با قطعیت می‌توان به خود بنیانگذار مکتب نسبت داد و بسیاری از تعالیم فیثاغوریان با نام فیلسوفان بعدی قرن پنجم و یا قرن چهارم پیش از میلاد، همراه است. ابهامی که فیثاغوریان را فراگرفته است، صرفاً از اوضاع و احوال خارجی ناشی نمی‌شود؛ بلکه این ابهام از ماهیّت مکتب نیز ناشی می‌شود».[۱]

با وجود کمبود منابع برای شناخت آرای دقیق فیثاغورس و فیثاغوریان، می‌توان در بین آثار پراکنده به جا مانده از این مکتب و تحقیقاتی که فلسفه پژوهان معاصر در این زمینه انجام داده‌اند، به یک شناخت کلّی نسبت به این گروه دست یافت. در ادامه، به صورت بسیار مختصر، به برخی از رئوس فکری فیثاغورس و فیثاغوریان در زمینه‌هایی همچون الهیات، ریاضیات، نجوم، موسیقی، نظریه ادوار واکوار و اهمیت و جایگاه روح در این مکتب پرداخته می‌شود و پس از آن، دیدگاه‌های ایشان دربارهٔ زندگی‌های متوالی بررسی خواهد شد.

یکی از خصوصیات برجسته نحلهٔ فیثاغوری، حالت ترکیبی آن است؛ چرا که فیثاغورس و پیروان او سعی کرده‌اند که امور دینی و الهی را با مسائل و مباحث علمی ترکیب کنند. به عبارت دیگر، آیین فیثاغوری، ترکیبی از آموزه‌های دینی و مسائل عقلی است که با یک روحیهٔ نیرومند

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورص و فیثاغوریان، صص ۱۲- ۱۵.

علمی ترکیب شده است.[۱]

وجود خداوند نقشی مرکزی در آموزه‌های فیثاغورس دارد؛ چنانکه آرسیتوکسنوس(Aristoxenus) دربارهٔ فیثاغورس و پیروانش می‌گوید که «آنها هرکاری را مطابق اهداف الهی‌شان به انجام دادنی و انجام ندادنی تقسیم می‌کردند. کُل زندگی آنها براساس اطاعت از خدا تنظیم می‌شود و اصل هدایت کنندهٔ فلسفهٔ آنها نیز همین بود».[۲]

از دیدگاه فیثاغوریان، «موناد Monad (واحد)، اصل هر چیز است و بالاترین همهٔ اصل‌هاست که همه چیز از آن به حاصل می‌آید، اما خودش از هیچ چیز حاصل نیامده است. موناد، هم تقسیم ناپذیر است و هم بالقوه، همه چیز».[۳]

آیا مونادِ (واحد) مدّ نظر فیثاغوریان، می‌تواند مفهومی غیر از خدا باشد؟ بسیاری از محقّقان به این موضوع اذعان دارند که مونادِ (واحد) فیثاغوریان، همان خداست که مبدأ و منشأ و اصل همه‌چیز است و خودش از چیزی به وجود نیامده، یعنی قائم بالذات است.[٤]

و البته برخی از پژوهشگران نیز تذکّر داده‌اند که «واحد» در نزد فیثاغوریان به دو مفهوم دلالت دارد، یکی به مثابهٔ «عدد یک» و دیگری «خدای واحد».[۵]

برخی دیگر از محقّقان، همچون کرنفورد(Cranford)، به‌درستی، با صراحت و اطمینان، فیثاغوریان را اهل وحدت دانسته‌اند و نظریات

۱– ر.ک: تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، صص ۳۹– ٤۰.

۲– تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، صص ۹۹ – ۱۰۰.

۳– همان، صص ۱۷۳ –۱۷٤.

٤– همان، ص ۱۸۰ – ۱۸۱.

۵– همان، صص ۱۷٦ – ۱۷۹.

برخی محقّقان را که گمانه‌زنی‌های اشتباهی در باب ثنویت فیثاغوریان دارند،[۱] رد کرده‌اند: «فیثاغورس‌گرایی به مثابهٔ فلسفه‌ای دینی، بی‌چون و چرا، به اهمیت مرکزی ایدهٔ وحدت، بویژه وحدت همهٔ زندگیِ الهی و انسانی و حیوانی ... دست یافت. آنها وحدت را به مثابهٔ برترین و بهترین کوسموس(Cosmos /Kosmios/ نظمِ الهیِ عالمِ وجود) و والاترین متعلّق آرزوی انسانی ستودند».[۲]

حتی بالاتر از پذیرفتن اصل واحد برای همه چیز، به نظر می‌رسد ممکن است، فیثاغوریان به نوعی «وحدت وجود» نیز معتقد باشند؛ زیرا در تفکّر ایشان: «آسمانها، *نشانِ* شکوه خداوند نیستند، آنها *شکوه* خداوند هستند؛ زیرا کیهان، خدایی زنده است که به وسیلهٔ قدرت شگفت‌آور ریاضی و هماهنگی موسیقیایی با وحدت الهی یگانه، پیوند خورده است».[۳]

همانگونه که قبلاً نیز ذکر شد، از دیدگاه فیثاغوریان، موناد(واحد)، «بالقوه، همه‌چیز» است.[٤] با توجّه به این سخنان فیثاغوریان، تمایل به

۱– به نظر نگارنده، مفاهیم مطرح شده نزد فیثاغوریان که در ظاهر یک نظام دوبُنی جهانی را به ذهن متبادر می‌کند، ارتباطی به اعتقاد به ثنویت ندارد؛ بلکه نشان‌دهندهٔ وجود اضداد در طبیعت و کنش و واکنش آنها بر یکدیگر است که موجب پویایی جهان می‌شود. پذیرش اضداد در هستی و تبیین روابط آنها با یکدیگر به هیچ روی اصل وحدت را زیر سؤال نمی‌برد؛ چنان‌که در فلسفه و عرفان اسلامی حتی با پذیرش «وحدت وجود» باز هم سخن از تقابل اسماء و صفاتِ جمال و جلال و کنش و واکنش آنها به میان آمده است.

۲– به نقل از: تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۸۲. به نظر می‌رسد که دبلیو. کی. سی گاتری نیز با نظر کونفورد موافق است. (ر.ک: همانجا).

۳– همان، ص ۲۷۹.

٤– تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۷٤.

نوعی «وحدت وجود» در اندیشهٔ ایشان احساس می‌شود، هرچند اثبات این موضوع نیاز به شواهد بیشتری دارد.

سوای این موضوع، ما اطمینان داریم که در اندیشهٔ فیثاغوریان، هدف نهایی انسانها از سیر و سلوک، «تشبّه به خدا» و به عبارت دیگر یگانگی و فنای در اوست: «ایدهٔ *تشبّه به خدا* به عنوان هدف مشروع و اساسی زندگی انسان است که فیثاغورس از آن حمایت کرد».[1]

بدیهی است که ایدهٔ «تشبّه به خدا» تنها در صورتی می‌تواند در اندیشهٔ فیثاغورس شکل گرفته باشد که او چنین قابلیتی را در انسان دیده باشد. به عبارت دیگر، این ایده، محصول نوعی نگاه وحدت وجودی به عالم است که مباینت ذاتی بین انسان و خدا در کار نباشد، وگرنه با پذیرش تفاوت ذاتی و یا بینونت ذاتی بین انسان و خدا، چنین هدفی اساساً امکان‌پذیر نخواهد بود.

از دیدگاه فیثاغوریان، «شبیه» با «شبیه» شناخته می‌شود و از آنجا که خداوند «حکیم» است، اگر انسان به درجهٔ حکمت برسد می‌تواند به شناخت خداوند دست یابد. از منظر ایشان، انسان، عنصری الهی در خود دارد که با پرورش آن، از طریق فلسفه، می‌تواند آن را به فعلیت برساند.[2]

الهیات در اندیشهٔ فیثاغورس و فیثاغوریان با ریاضیات پیوند خورده است تا جایی‌که برخی پنداشته‌اند که فیثاغورس، ریاضی‌دان بوده است. در حالی‌که ریاضیات برای فیثاغوریان هرگز به عنوان یک علم مستقل، مطرح نبوده است؛ هرچند مطالعات و مباحث آنها در این زمینه، باعث تحوّل و رشد عظیمی در دانش ریاضی شده است.

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۹۹.

۲- همان، ص ۱۱۵.

از نظر فیثاغوریان، اعداد، معنای عرفانی و واقعیتی مستقل دارند. اعداد سبب هماهنگی‌اند و هماهنگی، اصلی الهی است. علاوه بر این، اعداد بر کیفیات اخلاقی و انتزاعیات دیگر، دلالت دارند.[۱]

ارسطو کتاب مستقلی دربارهٔ عقاید فیثاغوریان داشته است که متأسفانه امروزه وجود ندارد، اما در آثار دیگران، اشاراتی به این اثر ارسطو بر جای مانده است. ارسطو به سه شکل، به آموزهٔ فیثاغوریان دربارهٔ اعداد، اشاره می‌کند: «۱- اشیاء، اعدادند ۲- اشیاء از اعداد بهره‌مندند یا آنها را متمثّل می‌کنند ۳- عناصر اعداد، همان عناصر اشیاست».[۲]

ارسطو این موضوع را که اشیاء و کیفیات، اعداد باشند نمی‌پذیرد، اما «با نگاهی به عقب چنین به نظر می‌رسد که گویا این ارسطو بوده است که علم را در بستری غلط هدایت کرده است. امروزه توصیف علمی هر چیزی در جهان فیزیکی، شکل معادلات عددی دارد. آنچه به مثابهٔ کیفیات فیزیکی درک می‌کنیم- رنگ، گرما، نور، صوت- ناپدید می‌شود و به جای آن اعدادی می‌نشیند که طول موج‌ها یا جرم‌ها را می‌نمایانند. از اینجاست که مورخ علم، مدعی می‌شود که کشف فیثاغورس، کُل جریان تاریخ علم را تغییر داد».[۳]

فیثاغورس و فیثاغوریان علاوه بر استفادهٔ هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه از ریاضیات، آن را در حوزهٔ موسیقی نیز وارد کردند. به نظر می‌رسد که فیثاغورس نخستین کسی است که نُت‌های هماهنگ را در ارتباط با یکدیگر کشف کرد. «او دریافت که فواصل اساسی موسیقی

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۲۲.

۲- همان، ص ۱٤۹.

۳- همان، ص ۱٦۳.

یونان را می‌توان به نسبت‌های ۲: ۱ و ۲: ۳ و ۳: ٤ نشان داد. همچنین آشکار کرد که نخستین چهار عدد صحیح، یعنی ۱ و ۲ و ۳ و ٤، بر میدان آشفته‌ای از اصوات تحمیل شده است. مجموع این چهار عددِ صحیح، ۱۰ می‌شود که تأیید درخور توجّه این عقیده است که عدد ۱۰، چیز کاملی است و در خودش ماهیّت کُل اعداد را گنجانده است».[۱]

نکته جالب توجّه دیگر در اندیشهٔ فیثاغوریان، مخالفت با این ایدهٔ متداول بود که زمین مسطح است و در مرکز عالم قرار دارد. همانگونه که ارسطو نیز به این موضوع اشاره کرده است، از دیدگاه فیثاغوریان، زمین کروی است و مثل سیارات دیگر، در حول یک مرکز در گردش است. از دیدگاه ایشان، زمین به همراه سیارات دیگر، گرد «آتش مرکزی» که ما قادر به دیدن آن، نیستیم، در حال چرخش است:[۲] «به نظر فیثاغوریان، زمین نه تنها کروی است، بلکه مرکز جهان نیست. زمین و سیارات همراه با خورشید، گرد آتش مرکزی یا کانون جهان، می‌گردند».[۳]

چنین اظهار نظری در آن روزگار، به چیزی شبیه معجزه می‌ماند و یا لااقل، نشان‌دهندهٔ قدرت علمی و یا درونی فوق‌العادهٔ فیثاغورس و پیروان اوست.

علاوه بر این، فیثاغوریان معتقدند که حرکت ستارگان و سیارات دارای صداست و چون فواصل آنها موسیقیایی است، این اصوات هماهنگ است و موسیقی دلپذیری به وجود می‌آورد. اما از آنجا که انسانها از ابتدای تولّد، این موسیقی را شنیده‌اند، برایشان به حالت عادی

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۳۹.

۲- همان، ص ۲۳۳.

۳- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، صص ٤۷ – ٤۸.

درآمده و متوجّه این اصوات نیستند.[1] البته با مقداری تمرکز و توجّه و مراقبه، می‌توان موسیقی کیهانی را شنید.

یکی دیگر از اعتقادات فیثاغوریان که البته نمی‌شود با صراحت در مورد آن اظهار نظر کرد، نظریهٔ تکرار ادوار تاریخ و حوادث آن است. طبق این عقیده، طی ادوار مشخصی، وقایع گذشته مجدّداً تکرار می‌شوند. «فرفریوس در فهرست مختصر عقایدی که به نظر وی به خود فیثاغورس برمی‌گردند این عقیده را ذکر می‌کند: وقایع گذشته، به طور دوره‌ای تکرار می‌شوند و هیچ‌چیز کاملاً تازه‌ای در کار نیست».[2]

قابل ذکر است که گویا این آموزه در یونان باستان، یک آموزهٔ عمومی بوده و آنها تصوّر می‌کرده‌اند که هر ده هزار سال- که به آن «سال بزرگ» می‌گفته‌اند- اتفاقات تاریخ تکرار می‌شود؛ البته در این مورد نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد.[3]

دیدگاه‌های فیثاغورس و فیثاغوریان دربارهٔ روح

مهم‌ترین بخش نظام فلسفی فیثاغورس و فیثاغوریان «اندیشیدن دربارهٔ انسان و ماهیّت روح او و ارتباطش با شکل‌های دیگر

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۲۵۵. به این سخن فیثاغوریان، در مثنوی نیز اشاره شده است، در آنجا که مولوی سخن حکما و فلاسفه را در مورد موسیقی بازگو می‌کند: «پس حکیمان گفته‌اند این لحنها/ از دوار چرخ بگرفتیم ما// بانگ گردش‌های چرخ است این که خلق/ می‌سرایندش به تنبور و به حلق». (مثنوی، دفتر ٤، ابیات ۷۳۲-۷۳۳)

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۳۰؛ همچنین: سرگذشت فیثاغورث، صص ۳۷ – ۳۸.

۳- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۲۳۱.

زندگی‌است».[۱]

در تفکّر فیثاغوری، روح انسان، ماهیّتی الهی دارد و در عین حال، سرشار از نوعی هماهنگی است که طبق تفکّرات کُلّی فیثاغوریان، به شیوهٔ عددی، قابل تعریف است؛ اما از آنجا که با جسم ارتباط پیدا کرده، مقداری از هارمونی و هماهنگی ذاتی خود را از دست داده است و برای بازیابی آن، نیازمند تهذیب و تزکیه است.[۲] «براساس این دیدگاه، نَفْس(روح)، عبارت است از هماهنگی بین اجزای خودِ آن، نه هماهنگی اجزای جسم».[۳]

طبق این دیدگاه، روح دارای سه جزء است که باید با هم به هماهنگی برسند. «سه جزء عبارتند از: عقل، شهود و خواست (عاطفه). و سعادت آن عبارت است از فضیلت و خویشتن‌داری».[٤]

به عبارت دیگر، «فیثاغورس نفس(روح) را شامل سه جزء می‌داند: عاطفه، شهود و عقل... عاطفه و شهود، از صفات مشترک انسان و حیوان است، ولی عقل اختصاص به انسان دارد و امری جاویدان است».[۵]

بنابراین، جزء اصلی و فناناپذیرِ روح، جزء عقلانی آن است که بعد از مرگ جسم، همچنان باقی می‌ماند. از این رو، می‌توان گفت که فیثاغوریان به دو نوع نفس(روح) قائل‌اند، یکی آن‌که به هنگام مرگ «همچون دود ناپدید می‌شود» و دیگر «دایمون» که فناناپذیر است و

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۷۲.

۲- همان، صص ۲۷۸ – ۲۷۹.

۳- همان، ص ۲۹۱.

٤- همان، ص ۲۹۲.

۵- تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۱۸۸.

ماهیّت الهی ناب دارد.[1] از دیدگاه فیثاغوریان، «جزء اصلی انسان، یعنی روح او، فانی نیست و جاودانگی‌اش را مدیون این ویژگی است، یعنی مدیون این است که تکه یا بارقه‌ای از روح جهان و الهی که از اصل خود بریده شده و در بدن فانی محبوس گشته است».[2]

به عبارت دیگر، می‌توان گفت که از دیدگاه فیثاغورس و فیثاغوریان روح، فروغی ایزدی، ابدی، علْوی و جاودانی است که بنا به مصالح و حکمت‌هایی با قالب‌های جسمانی ارتباط یافته و به آنها حرکت و حیات بخشیده است و پس از جدایی و رهایی از آن اجسام، باز هم به حیات خود ادامه می‌دهد و در صورت تصفیه و تزکیه و دست‌یابی به هارمونی و تناسب، به اصل الهی خود باز می‌گردد:

«در میان اشیاء زوال‌پذیر، فروغی می‌درخشد که از عالم علْوی می‌آید و آن شعلهٔ جاودانی، «روح» است. روح در واقع، شبیه موجوداتی است که در عالم علْوی زندگی می‌کنند. روح همانند اختران، مدام در جنبش است و این تکاپوی مستمر به معنای آن است که با موجودات ابدی خویشاوندی دارد. چنین است نخستین برهانی که فلسفه برای اثبات جاودانگی روح اقامه کرده است. این برهان که آلکمئون(Alcameon) حکیم آن را به عبارت و بیان درآورده، شاید هم از آنِ خَود فیثاغورس

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۲۹۵. «قوه‌ای که ما به وسیلهٔ آن در جستجوی «خود» حقیقت برمی‌آییم، دایمون نام دارد ... کلمهٔ دایمون را گاهی مترادف theos یعنی خدا هم به کار برده‌اند ... و گاه، به معنای نفوسِ مردانِ تبار طلایی»(همانجا) اما در اینجا می‌توان دایمون را عبارت از روح فناناپذیر درون انسانها دانست که پس از مرگ جسمانی به حیات خود در کالبدهای دیگر ادامه می‌دهد.(همانجا)

۲- همان، ص ۱۰۳.

باشد».[۱]

بنابراین، بخوبی مشخص است که در تفکّر فیثاغورس و فیثاغوریان، تمایزی جدّی بین روح و جسم وجود دارد و اصالت نیز با روح است: «روانشناسی فیثاغوری، به سبب تمییز بین نَفْس(روح) و بدن، لااقل مستلزم تمییز بین روحانی و جسمانی بود ... نَفْس(روح) رابطهٔ ذاتی و باطنی با هیچ بدن جزئی ندارد».[۲]

بدین ترتیب، جسم مادی و یا بدن، برای روح که از عالم الهی است به زندان می‌ماند؛ چنان‌که از فیلولائوسِ فیثاغوری نقل شده که: «نَفْس(روح)، برای مجازات با بدن جفت شده است و در آن، به سانِ گوری، دفن گردیده است».[۳]

حال که روح از مبدأ جاویدان حیات، جدا شده و در کالبد انسان قرار گرفته است، تلاش و آموزه‌های فیثاغوریان بر این قرار گرفته تا به وسیلهٔ تزکیه و تصفیه و تطهیر روح، بتوانند آن را از عالم ماده و یا از چرخهٔ زندگی‌های متوالی نجات دهند و به اصل نهایی و سعادت جاودانی ملحق نمایند: «این آموزه به زندگی انسانها هدف می‌دهد، یعنی پروراندن روح و رهانیدن آن از زندان بدن و الحاق آن به روح جهانی که روح افراد، طبیعتاً اجزای آن هستند ... روح از طریق بهترین و برترین نحوهٔ زیستن، ممکن است سرانجام از همهٔ ابدان و از چرخهٔ زایش‌های دوباره، نجات یابد و با فانی شدن در روح جهانی و ازلی و الهی که ماهیّتاً به آن

۱- شارل ورنر، حکمت یونان، ترجمهٔ بزرگ نادرزاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲٤.

۲- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ٥٦٩.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۳۸۳.

تعلّق دارد، به سعادت نهایی درآید».[1]

از این تفکّرات فیثاغوری، بخوبی فهمیده می‌شود که آنها علاوه بر مبدأ عالی و الهی، برای انسان به معادی الهی و نهایی نیز قائل‌اند. فقط مسأله در آنجاست که تا روح به تزکیه و تعالی نرسد، نمی‌تواند به مقصد غایی و زندگی متعالی خود بازگردد. به همین دلیل، بسیاری از تعالیم فیثاغوری، برای تزکیه و تصفیه و تعالی روح، آموزش داده شده است.

از دیدگاه فیثاغورس و پیروان او، گیاهخواری و پرهیز از گوشت،[2] مراقبه، سکوت، توجّه به موسیقی متعالی، توجّه و مطالعهٔ ریاضیات، پرداختن به امور عقلی و فوقِ حسی، درک زیبایی و نظم هستی(Cosmos) و برخی از آموزه‌های دیگر که شاید امروزه برای ما اندکی غریب و تا حدودی خرافی به نظر برسند- مثل پرهیز از خوردن لوبیا- اموری بودند که می‌توانستند زمینه‌های تزکیه و تصفیه روح را تا حدودی فراهم آورند.[3]

همانگونه که ذکر شد، فیثاغوریان قصد دارند تا با آموزه‌های خاص خود، روح را از عالم ماده و زندان تن، رها ساخته و به جهان ازلی و الهی متصل کنند؛ اما مسأله آنجاست که ممکن است روح، در طی یک زندگی جسمانی، نتواند قابلیت‌های مورد نیاز خود را- همچون تزکیه، تصفیه و هماهنگی- برای عروج به سویِ حقیقت، کسب نماید. بنابراین،

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۰۵.

۲- بسیاری از پژوهشگران، دلیل تحریم گوشت در نزد فیثاغوریان را مرتبط با آموزهٔ زندگی‌های متوالی، دانسته‌اند؛ زیرا ممکن است کسی که گوشت می‌خورد، ناخواسته، گوشت وابستگان خود را که در قوالب حیوانی بازتولّد یافته‌اند ببلعد.(ر.ک: همان، ص ٩٤)

۳- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ٤١؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۲۲، ۷۷، ٨٦، ۸۸، ۹۰، ٩٤، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۲.

ناچار است برای کسب این کمالات، مجدّداً در بدن جدیدی تولّد یابد تا بتواند بدین وسیله، کمالات لازم را به دست آورد. این آموزهٔ زندگی‌های متوالی روح، یکی دیگر از اصول اعتقادی فیثاغورس و فیثاغوریان است که در ادامه، به صورت مفصل‌تر، به آن پرداخته می‌شود.

دیدگاه‌های فیثاغورس و فیثاغوریان دربارهٔ زندگی‌های متوالی

براساس منابع موجود، اعتقاد به زندگی‌های متوالی از جمله باورهای انکارناپذیر و اثبات شدهٔ فیثاغورس است.[1] «خود فیثاغورس، تناسخ ارواح و پاداش مناسب پس از مرگ را تعلیم می‌کرد».[2] «هم خود فیثاغورس و هم پیروان و وابستگان به مکتب وی در جانب دینی آیین خود، به مسأله روح و سرنوشت آن اهمیت بسیار دارند و مهمترین مسأله برای آنان *زایش دوباره* بوده است که ترجمهٔ دقیق اصطلاح یونانی «پالین گِنیسا» (Palingenesis) است که آن را بعدها به کلمهٔ تناسخ که معادل پارسی آن *ننگسار* است، ترجمه کرده‌اند و در حقیقت، اصطلاحی است که نویسندگان بعدی یونانی آن را ساخته‌اند و مقابل کلمهٔ یونانی *مِتِمپسُوخوسیس*(metempsychosis) است. اصل این عقیده، یعنی بازگشت روح‌ها به بدن‌های دیگر، چه از آن حیوان و چه انسان، به خود فیثاغورس بازمی‌گردد».[3]

فیثاغورس معتقد بود که روح انسان، گوهری جاویدان است که اگر قابلیت‌های درونی خود را نشناسد «پس از مرگِ جسمِ انسان، در قالب

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، صص ٤٦ – ٤٧.

۲- همان، ص ٤٧.

۳- شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۲۰.

جانداران دیگر، دوباره پدید می‌آید. و بدین سان، وی معتقد به تناسخ و دیگرشکلی یا دگردیسی روح بوده است».[1]

از منظر فیثاغورس، دلیل بازتولّد و یا زندگی‌های‌متوالی روح، می‌تواند مجازات و کیفر اعمال انسان در زندگی پیشین و یا نقص‌هایی باشد که هنوز در آن روح، باقی است. جسم جدیدی که روح در زندگی بعدی در آن تولّد می‌یابد، بنابر اعمال و الگوی رفتاری آن روح در زندگی پیشین، تعیین می‌شود.

اگر شخصی در زندگی‌اش از حدود انسانی خارج شده است، حتی ممکن است در زندگی بعدی در قالب حیوانی، متولّد گردد. باید دانست که از دیدگاه فیثاغورس، این باززایش‌ها و زندگی‌های متوالی، ابدی نیست و تنها تا هنگامی ادامه دارد که روح انسان به کمال وجودی خود دست یابد. آنگاه، از بند جسم و چرخهٔ زندگی‌های متوالی رها شده و در عالم الهی، به زندگی ابدی سعادتمند دست خواهد یافت. شارل ورنر، این مفاهیم را در اندیشهٔ فیثاغورس، این‌گونه توضیح می‌دهد:

«تعالیم فیثاغورس بر این پایه قرار داشته که روح به گوهر، ایزدی و جاویدان است. طبیعت بشر، دوگانه است: جسم، میراست، ولی روح که پیش از حلول در جسم وجود داشته، نامیراست. روح از راه کیفر، در کالبد به زندان است و تن برای آن، چون گور است. در آن دَم که مرگش خوانند، چون از تن جدا شود، ناگزیر به کالبدی دیگر درمی‌آید. فضای عالم پُر از ارواحی است که منتظر حلول(بازتولّد) دوباره‌اند. این الزام، دگرگونی‌های بسیاری برای روح به بار تواند آورد. حتی شنیده شده است که بنا به گفتهٔ فیثاغورس، روح انسانی می‌تواند در کالبد حیوان

۱- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۷۸.

حلول(بازتولّد) کند. بدین‌سان، روح باید رشتهٔ ممتدی از صُوَر وجودی را بپیماید. و هر بار به صورتی در خورِ اعمالِ وجودِ پیشینِ خود، درآید. قانونی بی‌رحم، وی را به کشیدن بارِ همانَ محنت‌ها و عذاب‌هایی محکوم می‌سازد که خود بر دیگری، روا داشته است. با وجود این، مجازات روح بی‌پایان نیست. روح چون بر ناموس جهان وقوف و به ساحت عدل و تقدّس و صفا راه یافت، آزادی خود را بازمی‌یابد. تقوی، اساساً، تزکیهٔ نَفْسی است که روح را از بند تن، آزاد می‌کند. سرنوشت روح این است که از *گردونهٔ بازپیدایی* بگریزد تا کام خود را یکسره از آنِ سعادت ابدی که در خور طبیعت ایزدی اوست، شیرین کند».[۱]

فرفریوس چهار عقیدهٔ کلّی را اساسِ اندیشهٔ فلسفی فیثاغورس می‌داند که تقریباً همهٔ آنها در ارتباط مستقیم با اندیشهٔ زندگی‌های متوالی و جاودانگی روح است:

«۱- ابدیّت روح. ۲- تغییر کالبد ارواح یا به طوری که عموماً گفته می‌شود، تناسخ. ۳- بازگشت دوره‌ای یا اندیشه‌ای که می‌گوید هیچ چیزی تازهٔ مطلق نیست. ٤- این اعتقاد که تمام زندگی، یک یادآوری مجدّد است».[۲]

حتی در اشعار اُووید(Ovid) شاعر عاشقانه‌سرای رومی(متولّد ٤۳ پ. م) نیز اعتقاد فیثاغورس به زندگی‌های متوالی، بازتاب یافته است.[۳]

۱- شارل ورنر، حکمت یونان، ص ۲۲.

۲- سرگذشت فیثاغورث، صص ۳۷ – ۳۸؛ همچنین: تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۸۱.

۳- سرگذشت فیثاغورث، ص ١٤.

یادآوری زندگی‌های گذشته

فیثاغورس، علاوه بر تبیین فلسفی زندگی‌های متوالی، معتقد بود که طبق شرایطی می‌توان آنها را به یاد آورد. او به تجربیات شخصی خود در این زمینه هم اشاره کرده است. بدین معنی که در برخی از سخنانش، توضیح داده که در زندگی‌های قبلی‌اش در چه جسم‌هایی تولّد یافته است. همچنین این توانایی را داشته است که زندگی‌های گذشتهٔ دیگران را نیز به آنها یادآوری کند.

ایدهٔ یادآوری زندگی‌های گذشته یا «انامنسیس»(anamnesis) «را عمدتاً به افلاطون نسبت می‌دهند، در حالی‌که یادآوری فیثاغورس از زندگی‌های قبلی خود، محقّقاً مربوط به دورهٔ قبل از افلاطون است».[۱]

بنا به سخنانی که هراکلیدس پونتی‌کوس(Heraclides Ponticus) و کالیماخوس(Callimachus) از فیثاغورس نقل کرده‌اند، به گفتهٔ خود او، چهار زندگی قبلی‌اش، بدین قرار بوده است:

۱- آئتالیدس/ ایتالیدز(Aethalides) پسر هرمس

۲- یوفوربوس/ اوفربوس(Euphorbus) پسر پانتیوس (قهرمانِ هومری)

۳- هرموتیموس(Hermotimus) از شخصیت‌های مقدّس وَ فیلسوف ایونی اهل کلازومِنا (Clazomenae)[۲]

٤- پوروس دلوسی(Pyrrhus)، یک ماهیگیر در جزیرهٔ دلوس(Delos) در یونان که زندگی‌های گذشتهٔ خود را به یاد داشت.[۳]

۱- سرگذشت فیثاغورث، ص ۱۲.

۲- کلازومنا: یکی از شهرهای یونان باستان واقع در ایونیاست. ویرانه‌های آن در حال حاضر در شهر اورلا در استان ازمیر واقع در ترکیهٔ امروزی است.

۳- سرگذشت فیثاغورث، صص ٤۲ – ٤۳؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ٤۳؛ Encyclopedia of Reincarnation and Karma, p. ۲۱٦؛ “Transmigration”(Greek and Roman), p. ٤۳۲.

فیثاغورس در هر یک از این زندگی‌هایش، نشانه‌هایی برای اثبات ادعای خود در یادآوری زندگی گذشته‌اش ارائه می‌داد. به عنوان نمونه، در زندگی‌ای که هرموتیموس بود، برای این‌که ثابت کند در زندگی گذشته‌اش اوفربوس بوده است، به معبد آپولو رفت و در میان انبوه وسایلی که در آنجا وجود داشت، سپری را که متعلّق به منلائوس(Menelaus)[۱] بود و آن را به معبد آپولو هدیه داده بود، بازشناخت. در حالی‌که در ظاهر، اوّلین باری بود که به معبد آپولو می‌رفت و بجز معدود افراد برجستهٔ معبد، کسی نمی‌دانست که آن سپر قدیمی، متعلّق به منلائوس است. این عمل او، باعث اعجاب دیگران و حجتی در اثبات ادعای او بود.[۲]

فیثاغورس مدعی است که این قدرت را در زندگی‌ای که آئتالیدس فرزند هرمس[۳] بوده است به دست آورده است. قضیه از این قرار است که هرمس به او پیشنهاد می‌کند که هر موهبتی را که خواهان است- بجز فناناپذیری- از او درخواست نماید و آئتالیدس(فیثاغورس) این توانایی را درخواست می‌کند که همواره و در همه حال (چه در زمان حیات و چه در عالم برزخ) زندگی‌های گذشته و خاطرات روحی‌اش را به یاد داشته باشد و هرمس این قدرت را به او عطا می‌کند.[۴]

۱- منلائوس، قهرمانی که قبل از جنگ تروا با اوفربوس مبارزه کرد و او را کُشت.

۲- سرگذشت فیثاغورث، صص ۴۲ – ۴۳؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۴۳.

۳- هرمس: در اساطیر یونانی، پسرِ پادشاه ایزدان، زئوس. هرمس، نقش پیام‌رسان ایزدان و واسطه‌ای میان انسانهای فانی با المپ نشینان را به عهده داشت.

۴- سرگذشت فیثاغورث، صص ۴۲ – ۴۳؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۴۳؛ Encyclopedia of Reincarnation and Karma, p. ۲۱۶؛

فیثاغورس «خیلی مشتاق خواندن ابیات هومر، مخصوصاً قطعه‌ای از ایلیاد که مرگِ زندگی قبلی خود او، یعنی اوفربوس، را شرح می‌دهد، بود. آواز خود را با چنگ همراهی می‌نمود تا افکار هم‌نشینان خود را آرام سازد و حقایق تناسخ (زندگی‌های متوالی) را به آنها نشان دهد».[۱]

فیثاغورس، علاوه بر یادآوری و بازگو کردن زندگی‌های قبلی خود، گاه، زندگی‌های قبلی برخی از دوستان خود را نیز برای آنها بیان نموده‌است: «یک مقولهٔ نسبتاً جالبِ معجزات منحصربه‌فرد فیثاغورس وقتی رخ داد که او به میلیاس کروتَونی(Milo of Croton) خاطر نشان کرد که او در آخرین تناسخ خود، میداس(Midas) پادشاه فریجیه(Phrygia) بوده است. فیثاغورس همچنین باعث شد که خیلی کسان دیگر، زندگی‌های قبلی خود را به یاد آورند... فیثاغورس به خیلی از حکّام ایتالیایی در مورد تناسخ آموزش داد، و اُوویِد شاعر رومی، مطرح می‌سازد که فیثاغورس این آموزه را به پادشاهان باستانی رُم آموخت».[۲]

فیثاغورس، گاه، حتی تجسّد دوبارهٔ دوستان خود را در قالب برخی از

"Transmigration"(Greek and Roman), p. ٤٣٢.

۱- سرگذشت فیثاغورث، ص ١٥٤. نکتهٔ جالب توجّه دیگر در مورد زندگی‌های متوالی شخص فیثاغورس آن است که فیثاغوریان معتقدند که فاصلهٔ بین هر یک از زندگی‌های او ٢١٦ سال بوده است. «این یک عدد عرفانی است و فیثاغوری‌ها آن را با دایرهٔ تولّد و چرخش تغییرات در تمامیّت کیهان همبسته می‌دانند. این عدد، حاصل کعب شش است. شش به عنوان یک عدد مدوّر شناخته شده است؛ زیرا که توان آن، همیشه به شش ختم می‌گردد. همچنین یک عدد سه بُعدی و نمادی از خلقت عددی جسم، یعنی اجسام سه‌بُعدی است؛ لذا گفته می‌شد که هر جنینی پس از ٢١٦ روز تشکیل می‌گردد».(سرگذشت فیثاغورث، ص ٤٣)

۲- سرگذشت فیثاغورث، صص ١٥٢ – ١٥٣.

حیوانات تشخیص می‌داده است؛ چنان‌که در داستان بسیار معروفی که از گزنوفانس/کسنوفانس(Xenophanes) نقل می‌کنند، یکبار که فیثاغورس می‌بیند که شخصی، سگی را می‌زند به او می‌گوید: او را مزن، او روح یکی از دوستان من است که در این زندگی، به شکل این سگ تولّد یافته، و من صدای دوستم را شناختم.[۱]

ممکن است رابطهٔ کرامت‌گونهٔ فیثاغورس با سایر حیوانات نیز که در زندگی‌نامهٔ او ذکر شده است به مناسبت همین شناخت و یادآوری او از زندگی‌های گذشتهٔ حیوانات باشد. چنان‌که از او نقل شده است «در کروتون عقابی را نوازش کرد و گاو نری را متقاعد ساخت که لوبیا نخورد. همچنین ماری را که در سیباریس(Sybaris) گرفتار شده بود آزاد کرد. او به خرسی گفت که دست از خوردن گوشت بردارد و ظاهراً خرس از او اطاعت کرد».[۲]

به هر حال، فیثاغورس معتقد است که اگر روح آدمی از آلودگی‌های مادی و نفسانی پاک شود، قابلیت یادآوری زندگی‌های گذشتهٔ خود را خواهد داشت. از دیدگاه «فیثاغوریان، نَفْسِ(روح) انسان، فناناپذیر است و بارها در ابدان فناپذیر حلول (بازتولّد) می‌کند. نَفْس(روح) در فاصلهٔ حلول‌های(بازتولّدهای) متفاوت، با واقعیت‌های ازلی مواجه می‌شود. آلوده شدن با امور جسمانی، خاطرهٔ این واقعیت ازلی را محو می‌کند؛ خاطره‌ای که ممکن است به وسیلهٔ تجربهٔ تمثال‌های ناقص و متغیّر آنها

۱- سرگذشت فیثاغورث، ص ۱۵۳؛ تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص۴۲؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۳؛ فیثاغورس و فیثاغوریان، ۳۲؛

Encyclopedia of Reincarnation and Karma, p. ۲۱۵;

“Transmigration”(Greek and Roman), p. ٤۳۲.

۲- سرگذشت فیثاغورث، ص ۱۵۳.

بر روی زمین دوباره زنده شود و به این ترتیب، ممکن است، روحِ فلسفی بتواند به وسیلهٔ فرایند سخت عقلانی و اخلاقی انضباطِ نَفْس(تزکیهٔ نَفْس)، بسیاری از آن حقایق را دوباره به دست آورد».[۱]

عاقبت ارواح(معاد)

همچنان‌که در قسمت‌های قبلی نیز اشاره شد، فیثاغورس، همواره بر این موضوع تأکید داشته است که روح، در صورت دستیابی به کمال، در نهایت، از چرخهٔ زندگی‌های متوالی رها شده و به اصلِ الهی خود، خواهد پیوست: «روحِ انسان، فناناپذیر است و فناناپذیری آن از خویشاوندی ضروری‌اش با روح کلّی و الهی نتیجه می‌شود و امید می‌رود که روح انسان، چون خالص شود، به منشأ الهی‌اش بازگردد».[۲]

البته، دستیابی به این خلوص، در گروی یک زندگی کاملاً آگاهانه و صحیح است: «فیثاغورس می‌گوید: جریان نامتناهی تناسخ قطع نمی‌شود، مگر با یک زندگی کاملاً پرهیزکارانه».[۳] به عبارت دیگر، «روح از طریق بهترین و برترین زیستن، سرانجام از همهٔ ابدان و از چرخهٔ زایش‌هایِ دوباره، نجات می‌یابد و با فانی شدن در روحِ جهانی، به سعادتِ نهایی» دست می‌یابد.[٤]

باید دانست که از دیدگاه فیثاغورس، بهترین و برترین زندگی، زندگی‌ای است که در آن، انسان تا حد امکان، به خدا شبیه شود. بدین

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۳؛ فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ٤۲.

۲- همان، ص ۲۷۵.

۳- تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۱۸۸.

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص ۱۰۵.

ترتیب، می‌توان گفت که راه رها شدن از چرخهٔ باززایش، «تشبّه به خداست»: «شبیه شدن به خدا، سبب رهایی روح از تناسخ و همهٔ صورت‌های حیوانی و تطهیر روح می‌گردد».[۱]

با توجّه به این آموزه، زندگیِ همراه با تهذیب نَفْس، با نوعی خوش-بینی و آینده‌ای روشن همراه است و با برخی از مذاهب هندی که معتقدند روح، هرگز از چرخهٔ زندگی‌های متوالی رها نمی‌شود، تفاوت بسیار دارد. به قولِ ویل دورانت، «در فلسفهٔ اخلاقی فیثاغورس، روح بدبینی هندی با روح روشن‌بینی و خوش‌بینی افلاطون آمیخته است. هدف زندگی در آیین فیثاغوری، این است که انسان، به وسیلهٔ نیروی فضیلت، از حلول(بازتولّد) در ابدان، خلاص یابد. فضیلت، هماهنگی روح است در درون خود و با خدا».[۲]

تأثیرگذاران بر فیثاغورس

از دیدگاه محقّقین تاریخ فلسفه، سه فیلسوف متقدّم فیثاغورس، یعنی تالس(Thales)، آناکسیمندر(Anaximander) و خصوصاً فرکیدز (فریسدوس/ فریدس/ فرسید)(Pherecydes) تأثیر بسزایی در شکل‌گیری اندیشه‌های فیثاغورس دربارهٔ جاودانگی روح و زندگی‌های متوالی داشته‌اند:

«تناسخ، فناناپذیری روح، بازگشت همیشگی و عقیده به ارتباط تمام هستی با یکدیگر که فرفریوس آنها را چهار عامل اصلی تعلیمات فیثاغورس می‌داند، در کارهای سه معلّم او، از پیش نشان داده شده

۱- سرگذشت فیثاغورث، ص ۲۵۸.

۲- تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۱۸۸.

است. از فرکیدز دربارهٔ تناسخ یاد گرفت و از تالس یا فرکیدز بایستی در مورد فناناپذیری روح شنیده باشد. تالس حتی یک گفته مبهمی داشت که می‌گفت *مردگان همانند زندگانند* و این شاید اشاره‌ای عرفانی به تناسخ باشد. از تالس می‌توانسته این عقیده را که تمام طبیعت جاندار است و تمام هستی با هم مرتبط است، فراگرفته باشد. آناکسیمندر در فرضیهٔ تکامل خود، خویشاوندی انسان با انواع پست‌تر زندگی را منطقی دانسته، و در فرضیهٔ تناسخِ فیثاغورس، این خویشاوندی، شکل تناسخ به صورت گیاه و یا حیوان به خود گرفته است».[۱]

به عبارت دیگر، سخنان و اندیشه‌های این سه فیلسوف، در جنبه‌های مختلف اندیشهٔ فیثاغورس، خصوصاً در مسألهٔ روح و زندگی‌های متوالی، بسیار مؤثر بوده است. در مورد جاودانگی روح و هیلوزوئیسم(Hylozoism)(ماده زنده‌انگاری) به تالس نظر داشته است[۲] و در باب تکامل روح در زندگی‌های متوالی و بازآیی ابدی به آناکسیمندر.

«آناکسیمندر به بازآیی ابدی معتقد بود ... همچنین نظریهٔ جالبی در مورد تکامل بشر ارائه داد و براساس آن، معتقد بود که بشر، زمانی ماهی بوده و این ایده‌ای بود که فیثاغورس، بدون شک، برای توجیه عقیده‌اش در مورد تناسخ و این که هر کسی قبل از درآمدن به شکل انسان، از یک

۱- سرگذشت فیثاغورث، ص ٥٦.

۲- همان، صص ٥۲ – ٥۳؛ همچنین ر.ک: دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱: آغاز. تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷٥، ص ۱۳٤.

سری اشکال حیوانی و گیاهی می‌گذرد، به آن متوسّل گشت».[١]

با توجّه به آن‌چه ذکر شد، پیتر گورمن، متمایل به طرح این مسأله است که تالس و خصوصاً آناکسیمندر تا حدودی فرضیهٔ زندگی‌های متوالی را قبول داشته‌اند؛ هرچند به صراحت نمی‌توانیم در این مورد اظهار نظر کنیم، اما این فرضیه، بعید به نظر نمی‌رسد.

جدای از تالس و آناکسیمندر، فیلسوف دیگری که تأثیری ویژه در اندیشه‌های فیثاغورس داشته است، فرکیدز است. او، به‌وضوح تمام، به زندگی‌های متوالی معتقد بوده و برخی او را نخستین کسی می‌دانند که این آموزه را به صورت فلسفی، آموزش می‌داده است.[٢] «مفهوم باززایش از زمان فریسیدوس سیروس [منظور همان فرکیدز است] (سدهٔ ششم قبل از میلاد) استاد فیثاغورس در اندیشهٔ یونانی، جایگاهی مرکزی یافت و در نوشته‌های افلاطون و فلوطین به شکوفایی کامل رسید».[٣]

ظاهراً فرکیدز با قوّت تمام، آموزهٔ زندگی‌های متوالی را به فیثاغورس تعلیم می‌داده است. گویا او کسی بوده که این جرقه را در ذهن فیثاغورس روشن کرده که بازتولّدِ ایتالیدز/ آئتالیدس است و او را تشویق کرده که زندگی‌های دیگر خود را به یاد بیاورد:

«عمده‌ترین عنصر در نفوذ فرکیدز روی فیثاغورس، عقیدهٔ راسخ فرکیدز به این بود که ایتالیدز در واقع خود فیثاغورس است. فرکیدز بایستی فکر فیثاغورس را روشن نموده و باعث شده باشد که زندگی‌های

١- تاریخ فلسفه یونان، ج ١: آغاز. تالس، ص ٤٧؛ ص ٥٠؛ همچنین ر.ک: دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ٢: آناکسیمندر. آناکسیمنس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ١٣٧٥، صص ٧٠ – ٧٥.

٢- Encyclopedia of Reincarnation and Karma, p. ٢٠٠.

٣- «آموزهٔ تناسخ در ادیان»، ص ١٥٦.

گذشتۀ خود را به یاد بیاورد. این تأثیر فرکیدز، اهمیت تاریخی زیادی دارد؛ زیرا فرضیات قبلی در مورد مبدأ عقیدۀ فیثاغورس به تناسخ، فرکیدز را به حساب نیاورده‌اند».[۱]

بدون شک، فرکیدز تأثیر بسیار زیادی بر اندیشه‌های فیثاغورس گذاشته است، اما برخی از پژوهشگران و مورخین به این مسألۀ مهم توجّه نداشته و سعی کرده‌اند ریشه‌های مصری و یا هندی برای عقاید فیثاغورس پیدا کنند، که براساس آخرین تحقیقات تاریخی و فلسفی ثابت شده که نظریه‌ای بسیار ضعیف و نابجاست.[۲] بنابراین، بهتر است که ریشۀ عقاید فیثاغورس را در آرای استاد او، یعنی فرکیدز، جستجو کرد:

«ارسیتوگزانوس(Aristoxenus) در کتاب خود به نام زندگی فیثاغورس، ارتباط فیثاغورس با فرکیدز را گواهی می‌دهد. دیوژن لائرتیوس (Diogenes Laertius) نقل می‌نماید که فیثاغورس، شاگرد فرکیدز بود و فرفریوس می‌گوید که فیثاغورس از فرکیدز در حال موت در دلوس، پرستاری می‌کرد».[۳]

گویا، فرکیدز، در اواخر عمر، مرض پوستی وحشتناکی می‌گیرد و به همین دلیل، دور از جامعه زندگی می‌کند و تنها کسی که تا آخر عمر ارتباط نزدیکی با او دارد، فیثاغورس است. این موضوع نشان‌دهندۀ میزان ارادت و احترام فیثاغورس به فرکیدز است.[٤]

خلاصه آن‌که «یادآوری از زندگی گذشته، در فیثاغورس به وسیلۀ استادش(فرکیدز) انگیخته گردید و سپس، زندگی‌های دیگر او برایش

۱- سرگذشت فیثاغورث، صص ٤۱ – ٤۲.

۲- Encyclopedia of Reincarnation and Karma, pp. ۱۰۲ -۱۰۳.

۳- سرگذشت فیثاغورث، ص ۳۹.

٤- همانجا.

شناخته شد. بنابراین، تأثیر اصلی را بر روی ثبات اندیشه‌های بعدی فیثاغورس در مورد تناسخ ارواح، و اصول یادآوری از زندگی‌های گذشته را فرکیدز نهاد».[۱]

تأثیر پذیران از فیثاغورس

همانگونه که عرض شد، فیثاغورس پیروان و طرفداران فراوانی در طول تاریخ داشته است که به فیثاغوریان معروف‌اند. علاوه بر این، عدّه‌ای از متفکّران هستند که فیثاغوری نیستند، اما به انحای مختلف، تحت تأثیر آموزه‌های فیثاغورس یا فیثاغوریان‌اند. برخی از این فیثاغوریان، در زمان حیات خود فیثاغورس می‌زیسته اند و برخی دیگر، در طول قرون و اعصار، شیفتهٔ اندیشه‌های فیثاغورس شده‌اند.

نقطهٔ اشتراک اندیشه‌های فیثاغوریان، پذیرش جاودانگی روح، زندگی‌های متوالی و تلاش برای رهایی روح از باززایش است.

تعداد فیثاغوریان و یا کسانی‌که به هر نحو تأثیرپذیر از ایشانند، بسیار زیاد است. در ادامه، به برخی از آنها که در آثار و گفتارشان، کم و بیش، آموزهٔ زندگی‌های متوالی به چشم می‌خورد، اشاره خواهد شد. حتی برخی از این اشخاص، ادعا کرده‌اند که بازتولّد فیثاغورس‌اند که جدای از صحت یا سقم این مطلب، نشان‌دهندهٔ اهمیت بسیار بالای اندیشهٔ زندگی‌های متوالی در بین این گروه است.

کسانی همچون: فیلولائوس(Philolaus)، هیپاسوس(Hippasus)، یوروتوس(Eurytus)، هیکتاس(Hicetas)، کرکوپس(Cercopes)،

۱– سرگذشت فیثاغورث، صص ٣٩–٤٠؛ همچنین ر.ک: Encyclopedia of Reincarnation and Karma, p. ٢٠٠.

برونتنیوس(Brontinus)، آپولونیوس تیانایی(Apollonius of Tyana) (ادعای تجسّد فیثاغورس را داشته)، پروکلوس (ابرقُلُس/ Proclus) (خود را تجسّد دوبارهٔ نیکوماخوس(Nicomachus) نوفیثاغوری می‌دانسته)، نامنیوس آپامه‌آیی(Numenius of Apamea)، آملیوس (Amelius)، سکتیوس(Sextius)، سوتیون(Sotion)، مارینوس (marinus)، آرخوتاس(Archytas) و ...[۱]

می‌توانیم به این فهرست، فیلسوفان برجستهٔ دیگری همچون سقراط، افلاطون و فلوطین را نیز بیفزاییم؛ اگرچه نمی‌توانیم به صراحت آنها را فیثاغوری بنامیم، اما بدون تردید، این اشخاص نیز تحت تأثیر آموزه‌های فیثاغورس بوده‌اند. خصوصاً در زمینهٔ اعتقاد به جاودانگی روح و زندگی‌های متوالی این تأثیرپذیری بخوبی مشخص است که در جای خود به آرای این فلاسفهٔ بزرگ، خواهیم پرداخت.

یکی دیگر از برجسته‌ترین فیلسوفان یونانی که تا حدود زیادی تحت تأثیر آموزه‌های فیثاغورس بوده، امپدکلس است. به دلیل اهمیت و برجستگی این فیلسوف یونانی، در ادامه، به صورت جداگانه به آرا و اندیشه‌های او در باب اعتقاد به زندگی متوالی پرداخته می‌شود.

۱– ر.ک: سرگذشت فیثاغورث، ص ۱٦۵، ۲٦۲، ۲٦۳، ۲۷۹؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ٤۰، ۵۰۸، ۵٤۹، ۵۵۲، ۵۵۳؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان، ص۳۰۱.

فصل سوم

امپدکلس

اِمْپِدُکْلِس/ امپدوکلس(Empedocles) که در متون فلسفه اسلامی به اِنباذقلس معروف است، فیلسوف و دانشمند یونانی است که در حدود سال ۴۹۰ تا ۴۹۲ قبل از میلاد[1] در شهر آکراگاس(Acragas) یا آگریگنتوم(Agrigentum) متولّد شد. این شهر، امروزه در ساحل جنوبی

۱– دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷٦، ص ۱۹. سال دقیق تولّد امپدکلس به درستی مشخص نیست. اما می‌دانیم که در سال ٤٤٣ – ٤٤٤ پ. م از شهر ثوریئی (Thurii) پس از تأسیس آن، دیدن کرده است (تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ٧٦) و به نظر می‌رسد شاید در آن هنگام، حدود چهل سال داشته است و بدین ترتیب، تولّد او در حدود سال ٤٩٥ الی ٥٠٠ قبل از میلاد به نظر صحیح می‌آید. در تاریخ تمدن ویل دورانت سال تولّد او مصادف با «سال جنگ ماراتون» ذکر شده است (تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۳۹٦) که در این صورت، می‌توان سال ٤٩٠ پ. م را به عنوان تاریخ تولّد او درنظر گرفت.

سیسیل در کشور ایتالیاست، اما در آن روزگار، تحت فرمانروایی یونان بود و یکی از شهرهای مشهور یونانی‌نشین به حساب می‌آمد.[۱]

خانوادهٔ او در زمرهٔ اشراف و ثروتمندان شهر بودند. پدرش بیشتر علاقه‌مند به سوارکاری و سیاست بود تا به فلسفه و دانش.[۲] با وجود این، امپدکلس در همان شهر، تحصیلات خود را آغاز کرد و در اندک زمانی، در اکثر علوم روزگار خود، به توانایی‌های شگفت‌انگیزی دست یافت:

«امپدکلس، در حقیقت، پزشکی دانشمند بود. در این علم، آرای بسیاری به میان آورد، و در روانشناسی و روانپزشکی، ماهر و صاحب‌نظر بود. وی در سخنرانی نیز توانایی تمام داشت. از قراری که ارسطو می‌گوید، اصول علم بلاغت را اختراع کرد... امپدکلس، مهندسی بود که برای نجات شهر سلینوس(Selinus) باطلاق‌ها را زه‌کشی کرد و مجرای جوی‌ها را تغییر داد».[۳]

امپدکلس به مسائل سیاسی جامعهٔ خود نیز توجّه داشت و در دگرگونی و انقلابی که در پی آن، حکومت استبدادی تراسیدائیوس (Thrasydaeus) پسر ثِرون (Theron) سرنگون شد، نقش مهمی ایفا کرد. با آن‌که او از خانوادهٔ اشراف بود، اما به حکومت دموکراسی اعتقاد داشت و توانست با همکاری پدرش و اهالی آکراگاس، دموکراسی نسبتاً معتدلی در آنجا برقرار سازد. اعتقادِ او به دموکراسی و آرمان‌هایش تا به

۱– تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ٧٦؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، صص ۲۰ – ۲۱.

۲– تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۳۹٦.

۳– همان، صص ۳۹٦ – ۳۹۷.

حدّی بود که پیشنهاد مردم برای پادشاهی را نپذیرفت[١] و ترجیح داد «رهبر حزب دموکرات آنجا» باقی بماند.[٢]

امپدکلس علاوه بر دانش فوق‌العاده در علوم طبیعی و پزشکی و ادبی و سیاسی و... دارای شخصیتی الهی و فراطبیعی نیز بود؛ چنان‌که «اهالی اگریگنتوم (آکراگاس) او را مانند کاهنی دستار بر سر تلقّی می‌کردند که قدرت به شفای بیماران داشت و سرنوشت نَفْس(روح) و آنچه را که برای تزکیهٔ آن لازم است، می‌دانست».[٣]

چنان‌که از منابع برمی‌آید «در میان موهبت‌هایی که امپدکلس دارد، برجسته‌ترین آنها، شفا بخشیدن و غیبگویی است».[٤] خودِ «امپدکلس که بر آسمانی بودن اصل خویش یقین داشت، کفش طلا (یا برنز) بر پا می‌کرد، جامهٔ ارغوانی می‌پوشید و تاج گُل بر سر می‌نهاد. او مدعی بود که نیروهای فوق طبیعی دارد و می‌گفت با سِحر کلام خویش، بیماران را شفا می‌بخشم و جمع کثیری را نیز شفا بخشید، چنان‌که مردم آن دیار به گفتهٔ وی نیم اعتقادی پیدا کردند».[٥]

١- تاریخ فلسفه یونان، ج٧: امپدکلس، صص ٢٤ – ٢٥؛ تاریخ تمدن، ج٢: یونان باستان، ص ٣٩٧.

٢- تاریخ فلسفه، ج١: یونان و روم، ص ٧٦.

٣- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ج ١: دورهٔ یونانی، ترجمه علی‌مراد داودی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ١٣٧٤، ص ٨٧.

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج٧: امپدکلس، ص ٢٢٨. همچنین ر. ک: همان، صص ٢٧ – ٣١.

٥- تاریخ تمدن، ج٢: یونان باستان، ص ٣٩٦. همچنین ر. ک: تاریخ فلسفه یونان، ج٧: امپدکلس، صص ٢٧ – ٢٨.

امپدکلس در ضمن یکی از سروده‌های خود (پالایش‌ها)، به مقام قدسی و توانایی‌های خارق‌العاده‌اش برای شفا دادن بیماران و آگاهی دادن به اسرار این‌گونه اشاره کرده است:

«ای دوستان من که در شهری بزرگ، بر قلّهٔ زردفامِ آکراگاس ساکنید... اکنون من در میان شما، چون خدایی مرگ‌ناپذیر، و نه مردی فناپذیر، پرسه می‌زنم... هنگامی‌که به شهرهای باشکوه به میان مردان و زنان می‌آیم، ستایش می‌شوم و هزاران نفر به دنبال من می‌آیند و می‌پرسند که راه رستگاری‌شان کدام است. بعضی، نیازمند پیشگویی و بعضی که زمانی دراز از دردهای گران به تنگ آمده‌اند، خواستارند که برای همه‌گونه بیماری‌های خود، وحیِ درمان‌بخشی بشنوند».[1]

می‌توان گفت که امپدکلس به همان اندازه که فیلسوف و دانشمند بوده است، به عنوان یک مبلّغ برجسته و پایه‌گذار عالی‌مرتبهٔ دینی نیز شناخته می‌شده است.[2] به عقیدهٔ برخی از پژوهشگران، ریشهٔ این عقیده

۱- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۲؛ ورنر یگر، الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹٤، ص ۲۳٦. این ابیات ترجمهٔ پارهٔ ۱۱۲ از پالایش‌های امپدکلس است. همچنین ر.ک: به نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۱ به بعد که شرف‌الدین خراسانی، اکثر متن پالایش‌ها را براساس نسخهٔ دیلز به فارسی ترجمه کرده است و ارجاعات ما در ادامه، بیشتر به ترجمهٔ خراسانی خواهد بود.

۲- حتی برخی فلاسفهٔ مسلمان، همچون ملاصدرا، او را یک حکیم الهی و شاگرد داوود نبی و لقمان دانسته‌اند و مقامی قدسی برای او قائل‌اند(ر.ک: ملاصدرای شیرازی، الحکمةالمتعالیة فی‌الاسفار العقلیةالاربعة، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸٦، ج۵، ص ۲۰۸). و حتی دیدگاه‌های امپدکلس را پذیرفته و پرورش داده‌اند(ر.ک: محمّدحسین ایراندوست: «بازنمود آرای امپدکلس در گفتار ملاصدرا»، مجله مطالعات فقهی و فلسفی، سال ششم، شماره ۲٤، زمستان ۱۳۹٤، صص ۳۳ – ۵۱).

را باید در ارتباط امپدکلس با فیثاغوریان دانست؛ چنان‌که در بعضی منابع، ذکر شده که امپدکلس مدّتی نزد حکمای فیثاغوری به تحصیل پرداخته و حتی برخی از فیثاغوریان در شمار شاگردان وی بوده‌اند.[۱]

«از سوی دیگر، نهضت دینی اورفیک در قرن ششم و پنجم پیش از میلاد، در یونان و بویژه در سرزمین بزرگ یونان، یعنی قسمت ایتالیایی و مستعمرات یونانی در آنجا، نفوذ فراوان یافته بود، بی شک در نظریات دینی و عرفانی امپدکلس، تأثیر ژرف و وسیعی برجای نهاده بود. چنان‌که از بخش دوم شعر امپدکلس به دست می‌آید، وی مبلغ تزکیهٔ نفس، یعنی پاکیزه ساختن و پاک نگه‌داشتن روح و جسم و یک شیوهٔ زندگی عارفانه و زهدآمیز بوده است و اینها همه، پایه‌های نخستین اندیشه‌ها و برنامهٔ کار پیروان نهضت اورفیک بوده است».[۲]

با بررسی تطبیقی آرای امپدکلس و فیثاغوریان به‌راحتی می‌توان دریافت که «تأثیر فیثاغوریان در امپدکلس شدید است، چنانکه این امر از تأکید او بر اهمیت تناسخ و خودداری کردن از خوردن گوشت و حبوبات (بویژه لوبیا) نیز برمی‌آید».[۳]

اگرچه پیوند عمیقی بین اندیشه‌های امپدکلس و فیثاغوریان وجود دارد، نباید از این موضوع غفلت کرد که فلسفهٔ او به نوعی فلسفهٔ التقاطی

۱- ر.ک: نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۴۰؛ تاریخ تمدن، ج ۲، یونان باستان، ص ۳۹۶. در برخی منابع گفته شده که امپدکلس برخلاف مقررات فیثاغوریان «عقاید سرّی آنان را فاش و از آن جمع رانده شد». (همانجا). اما در این مورد، تردیدهای فراوانی وجود دارد و نمی‌توان به-راحتی این نظر را پذیرفت.

۲- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۴۱. همچنین ر.ک: الهیات نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۳۵.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ص ۴۵.

است. یعنی امپدکلس برای پی‌ریزی فلسفهٔ خود، علاوه بر آرای فیثاغورس، به آرای فیلسوفان دیگری همچون هراکلیتوس(Heraclitus)، پارمیندس(Parmenides) و مکتب الئا(Eleatics) توجّه داشته است.[۱]

از امپدکلس دو اثر منظوم به جا مانده است: «دربارهٔ طبیعت» و «پالایش‌ها» یا «کاثارموی»(Katharmoi).

گویا این دو اثر در مجموع بالغ بر پنج هزار بیت بوده‌اند، اما امروزه جز قطعات معدودی (٤٧٥ بیت) از آنها به جای نمانده است.[۲]

محتوای این دو اثر، تا حدودی، با یکدیگر ناهمخوان می‌نماید؛ زیرا در منظومهٔ «دربارهٔ طبیعت»، امپدکلس می‌کوشد تا جهان طبیعی را براساس زمینه‌های علمی و عقلانی تبیین کند. اما در «پالایش‌ها» با متنی دینی- عرفانی مواجه‌ایم که امپدکلس در آن، به سفر روح و دور ماندن از اصل الهی خود و راه‌های سیر و سلوک عملی، تزکیه و تصفیه تا رسیدن به سعادت جاودانی، بحث می‌کند.

این دو دیدگاه علمی و عرفانی، باعث شده تا برخی از پژوهشگران به این نتیجه برسند که شاید «امپدکلس، نخست به شناخت طبیعت پرداخته بود و سپس به شناخت سرنوشت و روان آدمی و آیندهٔ آن. به دیگر سخن، وی نخست، فیلسوفِ واقع‌بین طبیعت‌شناس بوده است و پس از آن، خسته از پژوهش‌ها و کاوش‌های عقلی، حقیقت را در

۱- ر.ک: نخستین فیلسوفان یونان، صص ٣٦٧ – ٣٦٨؛ تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۷۷ – ۸۰؛ تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۳۹۷.

۲- نخستین فیلسوفان یونان، ص ٣٤٣؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ٣٤؛ تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۳۹۷.

شناختِ عرفانی که الهامی از سرچشمهٔ ناپیدا و خدایی است، یافته است».[۱] البته، گروهی نیز خلاف این عقیده را ابراز کرده‌اند.[۲]

به نظر می‌رسد که درست‌تر آن باشد که برای امپدکلس، دو وجههٔ وجودی قائل شویم: یک وجههٔ فیلسوفانهٔ عقل‌گرا که طبق سنّت فلسفی پیشینیان (ملطیان) در پی شناختِ عقلانیِ طبیعت و هستی است؛ و وجههٔ دیگر، جنبه‌ای عارفانه (فیثاغوری) که سعی دارد با استفاده از ابزارهای شهودی و قوای درونی و تزکیه و تصفیهٔ روح، به درک حقایق فوق حسی و الهی نائل آید. گویا امپدکلس، هر دوی این جنبه‌ها را با هم، رشد داده است.[۳]

از منظر دیگر، می‌توان گفت که این دو اثر، برخلاف ظاهر متفاوتشان، هدف مشترکی را دنبال می‌کنند. «حماسهٔ *در باب طبیعت*، همانند سرود جبران در *کاثارموی*(پالایش‌ها) به ما نشان خواهد داد که امر الوهی براستی چگونه عمل می‌کند. همچنین، به ما خواهد آموخت که این دو رویکرد- که از منظر انتزاعی ما آتشی ناپذیرند- در سازگاری با هم، یعنی به مثابهٔ دو فضای هرچند مجزا، اما در تحلیل نهایی، اساساً همگن برای تأثیر متقابل نیروهای الهی، دیده خواهند شد».[٤]

۱- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۸٦.

۲- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۸٦؛ الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۱۷.

۳- ر.ک: نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۸۷؛ صص ۳٦٥ – ۳٦۷. همچنین ر.ک: الهیات نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲۱٦ – ۲۲٤.

٤- الهیات نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲۲۱ – ۲۲۲.

در مورد مرگ امپدکلس نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد و گاه، افسانه‌پردازی‌هایی در این مورد صورت گرفته است.[۱] «اما آنچه می‌توان باور کرد این است که امپدکلس پس از چندی، شاید به علّت نفوذ روزافزون گروه‌های اشرافی و آشفتگی زندگی سیاسی، نابه‌دلخواه شهر آکراگاس را ترک گفت، یا شاید هم رانده شد و به پلوپونسوس (Pelaponnesus)، ناحیهٔ معروفی در خاک اصلی یونان که اکنون مورِنا نامیده می‌شود، مهاجرت کرد و چون دشمنانش پس از چندی باز هم از بازگشت او به زادگاهش جلوگیر شدند، وی در همانجا بماند و پس از چندی درگذشت».[۲] این اتفاق باید در حدود سال ٤۳۲ پیش از میلاد، رخ داده باشد.[۳]

در ادامه، ابتدا به صورت مختصر، به بررسی کلّی دیدگاه‌های امپدکلس اشاره می‌شود و سپس، به آرای او دربارهٔ روح و زندگی‌های متوالی، پرداخته خواهد شد.

سیری در اندیشه‌های فلسفی امپدکلس

از دیدگاه امپدکلس، «وجود» امری ازلی و ابدی است. یعنی، همیشه بوده است و همواره خواهد بود. البته، این «وجود»، یعنی هستی مطلق،

۱- مثل این افسانه که می‌گوید: «وی خود را در دهانهٔ آتشین کوه آتنا افکند تا بی‌آنکه اثری از خویش بر جای نهد، جهان را ترک گوید؛ ولی عنصر آتش به وی خیانت ورزید و کفش برنجی او را بیرون انداخت»(تاریخ تمدن، ج ۲: یونان باستان، ص ۳۹۹). «بدیهی است که این افسانه و مانند آن را دشمنانش برای بدنام ساختن وی ساخته بودند»(نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٤۲).

۲- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٤۲.

۳- همان، ص ۳٤۰؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۱۹.

کمون(خفا) و ظهوری دارد؛ گاه در وحدت است و گاه- بنا به دلایلی که در ادامه عرض خواهد شد- به کثرت می‌رسد.[۱]

این وجودِ بی‌نهایتِ ازلی که بنا به گفتهٔ امپدکلس در همه چیز هست و همه جا را پر کرده است،[۲] همان است که در اندیشهٔ فیلسوفان بعدی، به عنوان خدای شخصیت‌یافتهٔ واحد، ظهور می‌یابد. از همین‌روست که پژوهشگران فلسفه، امپدکلس را حکیمی متألّه (الهی) دانسته‌اند:

«امپدکلس، به عنوان یک حکیم متألّه، احساس می‌کند که کیفیت حقیقی نیروهای الوهی فعال در طبیعت را آشکار ساخته است... برای او، حضورِ امر الهی در عالم، یقینی، بی‌واسطه و مطلق است... امپدکلس، امر الوهی را در سه جنبه از طبیعت، کشف می‌کند: نخست، در صورت‌های نخستین فسادناپذیر وجود جسمانی؛ دوم، در نیروهای عشق و کین که به واسطهٔ آنها جهان جسمانی در حرکت و جنبش است، هرچند طبیعت درونی آنها تنها می‌تواند با چشم عقل فهمیده شود؛ و سوم، در وضعیت همه شمولِ تحقق خیر و کمال در چرخهٔ این نیروهای کیهان ... [علاوه بر این] امرِ الهی، در درون انسان، یعنی در روح اوست و تأثیر همین نیروهای یزدانیِ ازلی... در زندگیِ روح، دنبال می‌شود».[۳]

۱- ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۷۷؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، صص ۴۱ – ٤٤. همچنین پاره‌های ۱۷ و ۲٦ دربارهٔ طبیعت، متضمن همین معناست(نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٤٦ و ۳۵۰).

۲- پارهٔ ۱٤ از متن دربارهٔ طبیعت: «از کُل، هیچ چیز تهی نیست؛ پس، از کجا چیزی می‌تواند بر آن افزوده (داخل) شود»(نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٤٦).

۳- الهیات نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲٤۹ – ۲۵۱.

پس، امپدکلس، امر الهی را هم در طبیعت و هم در روح انسان، متجلّی می‌بیند و معتقد است، چیزی غیر و خارج از این امر ازلی، وجود ندارد؛ امری که هم ابتدا و منشأ ظهورات است و هم، مجدّداً، همه چیز به آن برگشت خواهد کرد: «نظریهٔ امپدکلس در باب طبیعت، به هیچ‌وجه، فیزیکِ محض نیست؛ بلکه شامل مؤلفه‌ای فرجام‌شناسانه است که این مؤلفه، همیشه با تصوّر یک بهشت گمشده یا وضعیت اوّلیهٔ الهی است».[۱] «این امر، ناشی از اطمینان او به رستگاری الوهی است که بشارت آن را می‌داد و خود او نیز انتظار آن را داشت. رستگاری‌ای که از وحدت دوبارهٔ روح با منبع الوهی‌اش حاصل می‌شود. او خواستار ایمان انسانها به این پیام الهی است».[۲]

تصوّر امپدکلس از خدا، ذاتی مقدّس و پایان‌ناپذیر و غیرجسمانی است که با چشم سر، قابل مشاهده نیست و برای درک او نیاز به اندیشه‌ای عمیق و روحی تزکیه یافته است؛ چنان‌که در «پالایش‌ها» می‌گوید: «نمی‌توان خدا را تا دیدرس چشمان خود نزدیک آورد یا او را با دستها گرفت... زیرا نه سری بر اندام‌های او تعبیه شده است نه از پشت او دو شاخ بیرون آمده است. او نه پا دارد، نه زانوان تیزرو، نه اندام پُرمو، بلکه او روحی(ذاتی) است مقدّس و بیان‌ناپذیر که تنها با اندیشهٔ تیزروی خود، در همهٔ جهان نفوذ می‌کند».[۳]

امپدَکلس، معتقد بود که جهان از چهار ریشه یا عنصر نخستین تشکیل یافته است که عبارتند از «آتش، هوا، خاک و آب». این چهار

۱- الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۳۵.

۲- همان، ص ۲۳۷. نویسنده، این سخنان را با اشاره به بندهای ۱۱۳ و ۱۱٤ متن پالایش‌های امپدکلس بیان می‌دارد.

۳- پالایش‌ها، پاره‌های ۱۲٦ – ۱۲۷؛ نخستین فیلسوفان یونان، صص ۳٦۳ – ۳٦٤.

عنصر، در خود، همان ویژگی وجود ازلی را دارند؛ به عبارت دیگر، جاویدانند و نیستی و فنا در آنها راه ندارد. بدین‌ترتیب، در جهان، نه پیدایش هست، نه از میان رفتن. سؤالی که مطرح می‌شود این است که پس این کثرات و موجودات ناپایدار که پدیدار می‌شوند و از میان می‌روند، چگونه قابل توجیه‌اند؟

امپدکلس، معتقد است که کَوْن و فساد(ایجاد و از بین رفتن)، محصول آمیزش و جدایی این چهار عنصر است. به عبارت دیگر، «آنچه ما پیدایش یا از میان رفتن می‌نامیم، فقط به هم پیوستگی و از هم جداشدگی این چهار عنصر است. هنگامی‌که عناصر به هم می‌پیوندند و در یکدیگر می‌دوند و ترکیب می‌شوند و شکل ویژهٔ هستنده‌ها را می‌یابند، ما می‌گوییم چیزها پدید می‌آیند و چون عناصر بار دیگر از هم جدا گردند و شکل‌های ویژهٔ هستنده‌ها ناپدید شوند، ما آن‌را از میان رفتن یا مرگ یا فنای چیزها می‌نامیم، وگرنه از آنچه هستنده نیست، چیزی نمی‌تواند پدید آید، و نیز آنچه هستنده است، نمی‌تواند بکلّی از میان برود».[۱]

خود امپدکلس در منظومهٔ «دربارهٔ طبیعت»، این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد: «هیچ‌یک از همهٔ چیزهای میرا، زایش ندارد و هیچ پایانی هم در مرگ ویران‌کننده نیست؛ بلکه تنها آمیزش و جدایی آمیخته شده‌ها هست. زایش، نامی است که آدمیان به آن داده‌اند».[۲]

طبق این نظریه، «نسبت عناصر به جهان، مثل نسبت رنگ‌هایی است که نقاش به‌کار می‌برد، یا نسبت آب و آردی است که خمیر با آن

۱– نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۷۱.

۲– دربارهٔ طبیعت، پارهٔ ۸؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٤٥.

سرشته می‌شود. همه چیز از اجتماع عناصر و اختلاف مقادیر آنها در این اجتماع به دست می‌آید، اما در میان آنها، هیچ‌کدام نسبت به دیگری اولّیت ندارد، بلکه همهٔ آنها ازلی است و یکی از دیگر حادث نمی‌شود».[۱]
مثال نسبت رنگ‌ها و ترکیب آنها توسط نقاش، مثالی است که امپدکلس در پارهٔ ۲۳ «دربارهٔ طبیعت» از آن استفاده کرده است، تا به این وسیله، همسانی عناصر اربعه در شکل‌دهی جهان را به ذهن تقریب کند.

سؤال دیگر این است که چه عاملی باعث می‌شود که این عناصر به هم بپیوندند و چه چیزی باعث می‌شود که مجدّداً این عناصر از هم جدا شوند؟ به عبارت دیگر، دلیل و نیروی پدید آورنده «وجود» از وحدت به کثرت و برعکس آن، چیست؟ این سؤالی است که امپدکلس با طرح نظریهٔ «عشق و آفند» سعی کرده به آن پاسخ بدهد.

طبق این نظریه، «عناصر در اثر کار عشق (یا مهر) به هم می‌پیوندند و یکی می‌شوند و هستنده‌های گوناگون را پدید می‌آورند. از سوی دیگر، در اثر نیروی آفند (یا ستیزه و نفرت یا کین) عناصر از هم پراکنده و جدا می‌شوند. این مبادله همیشگی و جاویدان است».[۲]

۱- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ج۱: دورهٔ یونانی، ص ۸٤. نو بودن این نظریهٔ همسانی عناصر اولّیه از آنجا بیشتر آشکار می‌شود که بدانیم قبل از امپدکلس، هر یک از فیلسوفان، ماده‌ای از مواد را به عنوان مادةالمواد و یا آرخهٔ عالم معرفی می‌کردند. مثلاً تالس «آب» را اصل همهٔ اشیا می‌دانست و یا آناکسیمنس «باد» را به عنوان مادةالمواد معرفی می‌کرد. اینان معتقد بودند که هر یک از این مواد، به مادهٔ دیگر قابل تبدیل است. اما امپدکلس خلاف رأی آنها را اظهار کرد و گفت این چهارعنصر، تغییرناپذیرند، و بقیهٔ چیزها از ترکیب آنها به‌وجود می‌آیند و از افتراق آنها از میان می‌روند.(ر.ک: تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، صص ۷۷ – ۷۸).

۲- نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۷۲.

به عبارت دیگر، عشق نیرویی است که عناصر را از تفرقه خارج کرده و به هم پیوند می‌دهد و آنها را به صورت موجوداتی دارای شخصیت به ظهور می‌رساند و آفند(کین) این پیوند و ظهور عینی را از هم جدا و پراکنده می‌سازد. بنابراین، از دیدگاه امپدکلس، «سرچشمهٔ پدید آمدن هستنده‌های گوناگون، عشق است و انگیزهٔ مرگ و زوال آنها نیروی آفند یا ستیزه».[۱]

بدین ترتیب، می‌توان گفت «عشق»، نیروی محرکه‌ای است که باعث ظهور و بروز عناصر وجود می‌شود و «آفند»، نیرویی است که این ظهور را به کمون(خفا) می‌برد. امپدکلس معتقد است که این کمون و ظهور، یعنی تقابل عشق و آفند، به صورت نامتناهی، ادامه خواهد داشت؛ این، همان جریانی است که به آن، فراگرد یا چرخهٔ کیهانی اطلاق می‌شود.[۲]

امپدکلس، در پارهٔ هفدهم «دربارهٔ طبیعت»، موضوع نیروهای مهر و آفند و تأثیر و تأثّر آنها بر یکدیگر و چگونگی به وجود آمدن وحدت از کثرت را این‌گونه بیان کرده است:

«من از یک دوگانه می‌آگاهانم: یک‌بار چنان می‌گردد که تنها *واحد* از *کثرت* باشد، گاه دیگر باز از هم جدا و کثرتی پدید آمده از واحد است. پیدایش چیزهای فناپذیر، دوگانه و مرگ آنها نیز دوگانه است. زیرا به هم گردآمدن همهٔ آنها (یعنی عناصر) چیزی را پدید می‌آورد و نیز تباه می‌کند. دیگری که پرورش یافته، بار دیگر که این چیزها از هم جدا

۱– نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۷۲.

۲– ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، صص ۹۳ – ۹٤؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۷۹؛ الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۳۵. «این موضوعِ جریان و فراگرد دوریِ بی‌پایان در فلسفه نیچه، تحت عنوان «بازگشت جاودانی» دوباره مطرح می‌شود»(تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۷۹).

شوند، پراکنده می‌گردد، و این مبادلهٔ همواره و پیوسته، هرگز باز نمی‌ایستد. یک زمان در اثر مهر(عشق)، همه، چون یکی به هم می‌پیوندند، زمان دیگر در اثر آفند(ستیزه) نافرخنده از هم جدا می‌شوند. بدین‌سان تا آنجا که واحد آموخته است که از کثرت پدید آید و بار دیگر از واحد پراکنده شده، کثرت روی دهد».[۱]

در توضیح این پاره از سخنان امپدکلس می‌توان گفت: «مرحله‌ای هست که در آن، عشق، بی‌هرگونه رقیبی، حکم می‌راند و همهٔ عناصر را به سوی وحدت می‌راند. سپس، آفند در کُره داخل می‌شود و جدا ساختن آنها از یکدیگر را آغاز می‌کند تا این که سرانجام تسلّط کامل می‌یابد و هر عنصر را از عناصر دیگر جدا می‌کند. پس از این مرحله، عشق دوباره خود را ظاهر می‌سازد، و یکباره در همه چیز سریان می‌یابد و به‌تدریج، چیزهایِ جدا از یکدیگر را جمع می‌آورد تا این‌که کاملاً با یکدیگر متحد می‌شَوند. جهان چیزهای میرنده، مانند جهانی‌که فعلاً در آن زندگی می‌کنیم، مرحله‌ای گذراست که در بین تسلّط کامل عشق و آفند واقع است و محصول تنش و تعارض بین این دو نیروست».[۲]

۱– دربارهٔ طبیعت، پارهٔ ۱۷؛ نخستین فیلسوفان یونان، صص ۳٤٦ – ۳٤۷.

۲– تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۹۳. این ظهور و خفای وجود و یا وحدت و کثرت آن بر اثر دو نیروی «عشق» و «آفند» به گونه‌ای یادآور نظریهٔ «تجدّد امثال» و مباحث «تقابل و تناکح اسماء» و «حرکت حبّی» در فلسفه و عرفان اسلامی است.(ر.ک: جلال‌الدین همایی، دو رساله در فلسفهٔ اسلامی(تجدّد امثال و حرکت جوهری. جبر و اختیار از دیدگاه مولوی)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵؛ مجید صادقی و سیدجعفر قادری: «تقابل اسماء و صفات الهی در عرفان ابن عربی»، فصلنامهٔ آیین حکمت، سال پنجم، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۹۲، صص ٦۷ –۸۸؛ محمّد خدادادی، آینهٔ روی دوست، صص ٦۷ – ۷۵)

دیدگاه‌های امپدکلس دربارهٔ روح

جدای این مباحث کلّی که اندیشهٔ فلسفی امپدکلس را شکل می‌دهند، روح و مباحث مربوط به آن نیز جایگاه ویژه‌ای در آرای وی دارد که در ادامه، به صورت مختصر، به آنها اشاره می‌شود.

امپدکلس، معتقد است «روح، جوهری ایزدی دارد و در این مورد با فیثاغورس هم‌عقیده است».[۱] در باور او «روح، ذاتاً الهی است»[۲] و هبوط او در جسم انسان، جنبهٔ تنبیهی دارد.[۳] از نظر امپدکلس، روح «بخش فناناپذیر موجودات زنده است. بخشی که قادر است پس از اضمحلال اجسام باقی بماند و سرانجام در مقام موجودی الهی ظهور کند».[٤] خلاصه آن‌که «روح، نزد امپدکلس، گوهری است خدایی و جاوید».[۵]

دلیل هبوط ارواح که امپدکلس گاه با عنوان «دایمون»ها از آنها یاد می‌کند، به دلیل گناهی است که به وسوسهٔ «آفند» از آنها صادر شده است و به همین دلیل، آنها از اصل و وطن اصلی خود به عالم ماده که از دیدگاه امپدکلس همچون «غاری سرپوشیده»[٦] و «جایی بی‌شادی»[۷] است تبعید شده‌اند. این تبعیدگاه، جایی نامناسب و دهشتناک است، جایی که

۱– شارل ورنر، حکمت یونان، ص ۳۱.

۲– تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۱۱۷.

۳– پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۵؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۲.

٤– تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۲۱.

۵– نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۹۱.

٦– پالایش‌ها، پارهٔ ۱۲۰؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۳.

۷– همان، پارهٔ ۱۲۱؛ همان، ص ۳٦۳.

«کشتار، کینه و نژادهای دیگر پیامبرانِ تباهی و بیماری‌های خشکننده و گندیدگی‌ها ... در تاریکی، پرسه می‌زنند».[۱]

امپدکلس، وضعیت جهان مادی را که مهبط ارواح بی‌نواست، به طرز سوزناکی شرح می‌دهد و از تجربهٔ خود از این هبوط- «که در جامهٔ بیگانهٔ گوشتین آمده است»[۲]- چنین یاد می‌کند:

«وای بر تو ای نژاد میرندهٔ آدمی بینوا، ای سخت نافرخند، از چنین کشاکش‌ها و زاری‌ها پدید آمده‌ای![۳]

(هنگام تولّد) گریستم و زاریدم، چون سرزمین ناآشنا را دیدم.[٤]

از چه جایگاه پرافتخاری، از چه برکت بزرگی دورم، از آنگاه که روی زمینم».[٥]

از دیدگاه امپدکلس، «نفوس(ارواح) موجودات زنده، دایمون‌های فناناپذیر و اهل ملکوت‌اند، اما آفند، آنها را به سوی گناه منحرف کرده است و سرنوشت محتوم، از جایگاه سعادتشان بیرون رانده است و محکوم شده‌اند از عنصری به عنصر دیگر، در جهان تحت قمر، با درد و رنج بسازند».[٦]

تا اینجا گفته شد که از دیدگاه امپدکلس، ارواح موجوداتی ملکوتی و الهی‌اند که به دلیل گناهی که انجام داده‌اند از مبدأ و وطن اصلی خود تبعید شده و به زمین که جایی ناخوش‌آیند و دردآور است، فرستاده

۱- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۲۱؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۳.

۲- همان، پارهٔ ۱۲۸؛ همان، ص ۳٦٤.

۳- همان، پارهٔ ۱۲٤؛ همان، ص ۳٦۳.

٤- همان، پارهٔ ۱۱۷؛ همان، ص ۳٦۲.

٥- همان، پارهٔ ۱۱۹؛ همان، ص ۳٦۲.

٦- تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۲٥.

شده‌اند. از دیدگاه امپدکلس، راه رهایی ارواح از این تبعیدگاه و بازگشت به اصل حقیقی‌شان که عالم الوهی است، تزکیه و تصفیه است. البته، در فلسفهٔ امپدکلس، فرایند تزکیه، فرایندی طولانی، سخت و پیچیده است.

دیدگاه‌های امپدکلس دربارهٔ زندگی‌های متوالی

ارواح برای آن‌که به تصفیه و همچنین به کمال نهایی خود برسند، مجبورند مدّت زمانی طولانی که امپدکلس آن را سی هزار سال می‌داند، در عالم عناصر، در اشکال مختلف، زندگی‌های متوالی داشته باشند، تا بدین ترتیب، بتوانند به رهایی از چرخه نائل آیند. امپدکلس در «پالایش‌ها»، این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد:

«این حکمِ جبر است... که هرگاه، کسی از ملکوتیان(دایمون‌ها/ ارواح)... گناهکارانه یکی از اندام‌های خویشتن را به خونِ جنایت آلوده کند، به پیروی از آفند، یا به خطا سوگندی دروغ یاد کند، سه‌ده هزار فصل،[۱] دور از گروه فرخندگان، سرگردان شود، و در طی زمان‌ها به همهٔ

۱- دبلیو کی. سی. گاتری در این مورد توضیح می‌دهد که «احتمالاً منظور از سه‌ده هزار فصل، ده هزار سال است و این مدّتی است که نفس(روح)، چرخهٔ تجسّدهای خویش را بر طبق رأی افلاطون(رسالهٔ فایدروس ۲٤۸e) کامل می‌کند. هرودوت در باب تناسخ، سه هزار سال را ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد که امپدکلس «سال بزرگ» را در ذهن داشته است. همانطور که افلاطون نیز وقتی مدّت کامل شدن نفوس را با چرخهٔ کیهانی تطبیق می‌دهد، همین را مدنظر داشته است. از سوی دیگر، کسانی گمان می‌کنند این عدد در اینجا نیز مانند جاهای دیگر به معنای عدد نامعینی است، شاید بر حق باشند»(تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ص ۲۳٦). اکثر محقّقان نیز این فقره را به سی‌هزار سال ترجمه کرده‌اند. (ر.ک: امیل بریه، تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۸۷؛ شارل ورنر، حکمت یونان، ص ۳۱؛ ج. بروس. لانگ: «آموزهٔ تناسخ در ادیان»، ص ۱۵٦؛ ٤۳۳ .p ,(Greek and Roman) "Transmigration"). در مجموع به نظر

شکل‌های هستنده‌های فناپذیر پدید آید و راه‌های دردآمیز زندگی را یکی پس از دیگری، عوض کند».[۱]

امپدکلس معتقد است که گناه، باعث هبوط روح به این عالم شده است. تصوّر گناه ارواح و تبعید آنها به زمین، یک تصوّر بسیار قدیمی در نزد اقوام و ملل است و گویا امپدکلس در این زمینه به اشعار هسیود(Hesiod) (شاعر یونانی قرن هشتم پیش از میلاد) خصوصاً منظومهٔ «نسب‌نامهٔ خدایان» وی، نظر داشته است. در این منظومه آمده است که هر یک از ایزدان ساکن قله‌های اُلومپوس(Olympus) که آب مقدّس را هنگام سوگند دروغ بریزد به مدت نُه سال بزرگ (گویا هر سال بزرگ معادل هزار سال زمینی است) از ضیافت ایزدان جاویدان دور نگاه داشته خواهد شد و در این مدّت، به انواع سختی‌ها دچار خواهد آمد و در سال دهم، مجدّداً این اجازه به او داده خواهد شد که به جمع و ضیافت فناناپذیران برگردد.[۲]

در باور امپدکلس، ارواح همهٔ آدمیان، زمانی در جمع فناناپذیران بوده، «اما به علّت ناپاکی و ارتکاب اعمال ناشایست، مقام آسمانی خویش را از دست داده است. او می‌گفت که در روح خویش، بی‌گمان، آثاری از

می‌رسد که شاید بتوان با اندکی تسامح این عدد را عدد کثرت در نظر گرفت؛ یعنی زمانی که روح برای رهایی از چرخه نیازمند آن است، زمانی طولانی خواهد بود. افلاطون در فایدروس، دورهٔ چرخه هر زایش تا زایش بعدی را هزار سال ذکر کرده است و ده برابر این زمان باید طی شود که روح به اصل خود برگردد؛ یعنی ده هزار سال. اگر این فرض را بپذیریم که هر فصل امپدکلس، یک سوم سال بوده است، آنگاه سی‌هزار فصل امپدکلس، معادل ده‌هزار سال افلاطونی است(تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، صص ۲۳۸-۲۳۹).

۱- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۵؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۲.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ص ۲۳۷.

الوهیتِ قبل از تولّد را احساس کرده است».[۱] چنان‌که در پالایش‌ها می‌گوید:

«از ایشان، اکنون یکی منم، رانده از ایزدان و سرگردان، چون به آفند خشم‌آلود اعتماد کرده‌ام.

از چه جایگاه پرافتخاری، از چه برکت بزرگی [دورگشته‌ام]».[۲]

آنگونه که از این سروده برمی‌آید، گناه امپدکلس، اعتماد به «آفندِ خشم‌آلود» بوده است. یکی دیگر از گناهانی که به نظر می‌رسد باعث هبوط روح و اسارتش در عالم ماده شده باشد، میلِ به گوشت‌خواری و خونریزی و یا اقدام به آن است؛ چنان‌که در فقرهٔ دیگری از پالایش‌ها چنین آمده است:

«وای بر من که در گذشته، مرا یک روز بی‌رحم نابود نساخت، پیش از آن‌که این اندیشهٔ دهشتناک را بکنم که لب‌ها را به مردار وحشت‌انگیز آلوده سازم!»[۳]

در این سخنان، «توصیف حالتِ بی‌گناهی، ما را برای کشف این نکته آماده می‌سازد که گناهی که آن حالت [ملکوتی روح]را از بین برده است، عبارت است از کشتن و خوردن جانوران. ... در اینجا ما در زمینه‌ای فیثاغوری هستیم، و همانگونه که باید انتظار داشته باشیم، اساس این قانون، آموزهٔ تناسخ است».[۴]

به عبارت دیگر، «روح فردی که از آن به ملکوتی یا دایمون تعبیر می‌شود، در زمانی دست را به خون جنایت آلوده است و از آیین آفند و

۱- تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان، ص ۳۹٦.

۲- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۵ و ۱۱۹؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۲.

۳- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۳۲؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۵.

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، صص ۲۳۲ – ۲۳۳.

ستیزه پیروی‌کنان، خود را پلید کرده است. مقصود فیلسوف از «دست آلودن به خون جنایت» کشتار جانوران و خوردن گوشت آنهاست، و ما می‌دانیم که این از اصول آیین اُرفیک‌ها بود که کشتن و خوردن هرگونه جانداری را حرام و ممنوع می‌دانستند... روحی که خود را با چنین کشتاری آلوده کرده است، یا سوگند دروغی خورده است، با زایش دوباره یا دگردیسی‌های روح در شکل‌ها و قالب‌های دیگر، در جهان گرفتار می‌گردد تا از این راه، کیفر ناپاکی و آلودگی به گناه را ببیند و اندک اندک، پاک شود تا سرانجام بتواند به سرچشمهٔ خدایی و جاوید خود، بپیوندد».[1]

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، امپدکلس معتقد است که این گناه، باعث شده است که ارواح به عالم ماده هبوط کنند و در چرخهٔ زندگی‌های متوالی گرفتار آیند. این ارواح برای رهایی از چرخه، ناچارند در اشکال مختلفِ «عناصر»، تجسّد بیابند تا بدین ترتیب، به پالایش دست یافته و قدرت رهایی از آن را به دست آورند.

اساساً هستهٔ مرکزی کتاب «پالایش‌ها» همین موضوع است. «این نوشته، سفرِ نَفْس(روح) را توصیف می‌کند که به سبب تقصیرش، از قلمرو ملکوت که در اصل به آن متعلّق است، تبعید شد و محکوم گردید که دستخوش تجسّدهای گوناگون در حیات زمینی باشد. این دیدگاه، طبیعت ناخالص آغازین و ابزارهای بازگشت به سعادت جاویدان را آشکار می‌کند».[2] خود امپدکلس این موضوع را این‌گونه بیان کرده است:

۱- نخستین فیلسوفان یونان، صص ۳۸۹ – ۳۹۰.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص۱۲.

«روح باید... در طی زمان‌ها به همهٔ شکل‌های هستنده‌های فناپذیر پدید آید و راه‌های دردآمیز زندگی را یکی پس از دیگری، عوض کند. زیرا نیروی هوا وی را به سوی دریا می‌راند و دریا او را بر سطح خاک تُف می‌کند، زمین او را در پرتوهای خورشیدِ فروزان می‌افکند و آن، وی را بار دیگر به گرداب‌های هوا پرتاب می‌کند. هر یک وی را از دیگری می‌گیرد، اما همه از او بیزارند».[۱]

آنگونه که از سخنان امپدکلس برمی‌آید، «آدمیان، در آغاز، آفریدگان خوشبختی بوده‌اند، اما به کیفر گناه خویش از آشیان مینوی رانده شده‌اند و محکوم به آنند که سه‌ده هزار سال، بار دیگر به صورت همهٔ موجودات فانی، نشأت پذیرند. رهایی انسان، تنها از راه تزکیه میسّر است که به فرزانگی راه می‌برد: آنگاه، خدا را توانیم شناخت، آن هم نه به مثابهٔ موجودی جسمانی همچون موجودات فانی؛ بلکه به مثابهٔ روح محض».[۲]

در طی چرخهٔ زندگی‌های متوالی، روح می‌توانند در جسم‌ها و قالب-های گوناگون بازتولّد یابد. این قالب‌ها می‌توانند گیاهی، حیوانی و یا انسانی باشند. امپدکلس به انواع این باززایش‌ها باور دارد و معتقد است روح می‌تواند در هر یک از این اشکال، باززایش داشته باشد. به همین دلیل، به‌شدّت با خوردن گوشت حیوانات مخالف است؛ زیرا ممکن است، انسان، ندانسته و ناخواسته، خون یکی از اقوام نزدیک خود را که این بار در قالبِ حیوانی زبان‌بسته تولّد یافته را بریزد و گوشت او را بخورد. امپدکلسَ در فقره‌ای از پالایش‌ها، این مفهوم را این‌گونه بیان کرده است:

۱- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۵؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۶۲.

۲- حکمت یونان، ص ۳۱. همچنین ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، صص ۸۷ – ۸۸؛ الهیات نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲۳۸ – ۲۳۹.

«پدر، پسر خودش را که شکلش دگرگون شده است، بلند می‌کند و دعاخوانان سرش را می‌بُرّد. دیوانهٔ بزرگ! و ایشان (ملازمان قربانگاه) از تضرّع قربانی آشفته‌اند، اما او (یعنی پدر) در برابر فریادهای قربانی، او را کشتار می‌کند و در خانهٔ خود، جشنی شیطانی فراهم می‌سازد. به همین‌سان، پسر نیز پدر را می‌گیرد و فرزندان، مادرشان را و پس از این‌که زندگی را از آنان سلب می‌کنند، گوشت خویشاوندان خود را می‌بلعند».[۱]

و باز در فقره‌ای دیگر، همین موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد:

«آیا شما از این کشتار ناهنجار باز نخواهید ایستاد؟ آیا نمی‌بیند که در دیوانگی بی‌پروای خود، یکدیگر را می‌بلعید؟»[۲]

بدین ترتیب، امپدکلس، دلیل خود را برای تحریم گوشت به‌روشنی مشخص می‌نماید و با صراحت، این موضوع را مرتبط با بحث زندگی‌های متوالی و باززایش در قوالب حیوانی معرفی می‌کند. بنابراین، باید دانست که تحریم گوشت نزد فیثاغوریان و امپدکلس تنها برای زهدگرایی و ریاضت نیست؛ «بلکه از آموزهٔ تناسخ روح، منتج می‌شود که مطابق آن، ارواحِ مجسّم، حتی در حیوانات نیز وجود دارد».[۳]

۱- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۳۱؛ نخستین فیلسوفان یونان، صص ٣٦٤- ٣٦٥.

۲- همان، پارهٔ ۱۳۰؛ همان، ص ٣٦٤.

۳- الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲٤۰. «ارسطو کلمات پر ابهتی را که امپدکلس با آنها قانون بازدارندهٔ این کار را اعلام کرده است، برای ما حفظ کرده است (خطابه، 137b6): همانگونه که امپدکلس دربارهٔ نگرفتن حیات می‌گوید. او می‌گوید این‌کار برای بعضی درست و برای بعضی غلط نیست؛ بلکه قانون همگانی به صورت بی‌پایان در سراسر هوای همه‌جا حاکم و نور بزرگ آسمانی گسترده است» (تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، صص ۲۳۲ – ۲۳۳).

از همین‌روست که امپدکلس در جایی در پالایش‌ها، گوشت را به عنوان لباس و پیراهنی می‌داند که روح بر تن کرده است: «روح‌ها را با پیراهن گوشتینِ بیگانه می‌پوشانند».[۱] حال، این پیراهن ممکن است جسم حیوان، انسان و یا حتی گیاه باشد.

امپدکلس، همچون فیثاغوریان به تحریم مصرف برخی از گیاهان، مثل لوبیا، نیز معتقد است و این از آن روست که در باور او، روح ممکن است در قالب گیاهان نیز تولّد یابد، چنان‌که خود او می‌گوید در یکی از زندگی‌های قبلی‌اش یک گیاه بوده است.[۲]

«امپدکلس، تحریم فیثاغوری لوبیا را در بیتی که به نوشته‌های اُرفه‌ای نیز نسبت داده‌اند، در شعر خویش گنجانده است. خود این مطلب حاصل عقیدهٔ جدّی به پیوند بین لوبیا و حیات انسانی است. همچنین، این مطلب روشن می‌شود که نَفْس(روح) انسان در گیاهان نیز مانند حیوانات می‌تواند زندگی کند؛ چنان‌که امپدکلس در مورد خودش گفته است».[۳]

خلاصه آن‌که ارواح انسانی، در مسیر تکامل و رها شدن از چرخه، یکی یکی، زندگی‌های متوالی را در جسم‌های مختلف و باززایش‌های مکرّر طی می‌کنند.[٤] نکته در آنجاست که این زندگی‌های متوالی– در

۱– پالایش‌ها، پارهٔ ۱۲۸؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦٤.

۲– پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۷؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۲.

۳– تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، صص ۲۳۳ – ۲۳٤.

٤– این نکته نیز قابل توجّه است که «ممکن است امپدکلس به ارواح انسانها بین تجسّدها و قبل از خداسان شدن نهایی‌شان نیز بیاندیشد» (همان، ص ۲٥٦) یعنی روح‌ها در بین هر زندگی حالتی برزخ‌گونه فارغ از جسم دارند که در آن مرحله نیز فعالیت‌هایی در مسیر تکامل خود انجام می‌دهند.

صورت گذر موفّق روح از آن‌ها- جنبهٔ تکاملی دارد. یعنی روح‌ها ابتدا در قالب گیاه و سپس حیوان و آنگاه انسان تولّد خواهند یافت.

حتی در میان، گیاهان، حیوانات و انسانها نیز مراتبی وجود دارد و هرچه روح به پالایش نهایی نزدیک‌تر شود در نوع خاص‌تری از آنها بازتولّد می‌یابد. در میان گیاهان، درختان برگدارِ «برگ بو» عالی‌ترین نوع باززایش است و روح پس از آن، از مرحلهٔ گیاهی خارج شده و به مرتبهٔ حیوانی ارتقاء می‌یابد. در میان حیوانات نیز بازتولّد در جسم «شیر»هایی که در کوهستان‌ها زندگی می‌کنند، عالی‌ترین نوع زندگی حیوانی به حساب می‌آید و بعد از آن، روح وارد مرحلهٔ انسانی خواهد شد:

«آنها در میان چهارپایان، شیرانی می‌شوند با لانه‌هایی در کوه و تختخواب‌هایی بر روی زمین، و در میان درختان برگدار، برگ‌های بو می‌گردند».[1]

بدین ترتیب، مشخص می‌شود که سفر روح در منظر امپدکلس «ذومراتب است، انسان برتر از حیوانات است و حیوانات برتر از گیاهان‌اند. در درون این سسله مراتبِ انواع اصلی، انتقال تدریجی ادامه دارد».[2] علاوه بر این، «امپدکلس، روح را به عنوان چیزی تجسّم می‌کند که حق گزینش میان اجسام در انواع بسیاری را دارد و بر مزایای که هر یک از این سکنی گزیدن‌ها (یعنی بازتولّد روح در جسم‌های مختلف) می‌تواند برای او به ارمغان بیاورد، تأمّل می‌کند».[3]

۱- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۲۷؛ الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲٤۱؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۳٤.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۳٤.

۳- الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲٤۱.

در مرحلهٔ انسانی نیز، مراتبی برای سیر صعودی روح وجود دارد. معمولاً روح‌های کمال یافته‌تر که آخرین زندگی‌های متوالی‌شان را سپری می‌کنند د قالب دانایان به اسرار (همچون غیبگویان الهی)، انسانهای با لطافت و صاحب طبع و اندیشه (همچون شاعران پاک‌نهاد) و خدمتگزاران به جامعه (همچون پزشکان متعهد) تجسّم می‌یابند. امپدکلس این موضوع را در پالایش‌ها این‌گونه بیان می‌دارد:

«سرانجام آنها در میان انسانها و بر روی زمین، غیبگویان و شاعران و پزشکان و شاهزادگان می‌شوند. پس از آن، در مقام ایزدان از بالاترین احترام برخوردار می‌شوند، هم‌خانه و هم‌صحبت فناناپذیران می‌گردند، از غصّه‌های انسانی می‌رهند و خستگی ناپذیر می‌شوند».[1]

از آنجا که خود امپدکلس به عنوان دانای به اسرار (غیبگو)، شاعر و پزشکی بسیار برجسته شناخته می‌شده، به نظر می‌رسد که در این سخنان، به مقام خود و نزدیک بودنش به رهایی از چرخه و پیوستن به مقام خدایی خودش نیز اشاره داشته است.[2]

باید به این نکته توجّه داشت که منظور امپدکلس از شاعر و پزشک نمی‌تواند اشاره به هر یک از این اصناف به طور عام باشد؛ بلکه به نظر می‌رسد، منظور پزشکان و شاعرانی باشند که مانند خود امپدکلس به حکمت و رازدانی و دانایی الوهی دست یافته‌اند و شعر و یا مهارت طبی خود را در مسیر خدمت به اخلاق، تزکیه و پرورش جسم و روح مردم قرار داده‌اند. وگرنه بدیهی است که شاعرانی که در تعارض با عقاید کلّی

۱- پالایش‌ها، پاره‌های ۱٤٦ – ۱٤٧؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۳٤؛ "Transmigration" (Greek and Roman), p. ٤۳۲.

۲- چنان‌که پیروزمندانه می‌سراید: «من خدایی فناناپذیرم، نه مردی فناپذیر» (پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۲؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳٦۱؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۳۵).

فلسفی- عرفانی امپدکلس‌اند و یا طبیبانی که تنها در اندیشهٔ معاش و ثروت‌اندوزی‌اند، نمی‌توانند مدّ نظر او باشند.

منظور از غیبگو نیز کسی است که به عالم غیب و اسرار الهی پی برده است و بدون واسطه می‌تواند با عوالم فوق حسی، ارتباط برقرار کند. بنابراین، به نظر می‌رسد منظور امپدکلس از غیبگو، فیلسوف کامل و یا مردی الهی با مشخصات تا حدودی فیثاغوری باشد.

اما کاربرد عبارت «شاهزادگان» در این فقره، جای تأمّل و تأویل دارد. به نظر می‌رسد که منظور از «شاهزاده» در اینجا نه به معنای متداول آن؛ بلکه به نوعی دربردارندهٔ مفهوم شکوه الهی و یا پادشاهی الهی باشد. به عبارت دیگر، نوعی شکوه و سلطنت که به دلیل پیوستگی به خداوند برای انسان حاصل می‌شود، نه این پادشاهی و حکومت ظاهر که معمولاً با ظلم و جور همراه است. چرا که در تفکّر کلّی امپدکلس، رسیدن به قدرت پادشاهی و سایر قدرت‌های مادی، دارای ارزش و جایگاه خاصی نیست که حال، روح‌های پیشرفته بخواهند در این قالب به ظهور برسند.

همچنان که از زندگی امپدکلس برمی‌آید او به‌شدّت با اشرافی‌گری مخالف بوده و حتی علیه نظام اشرافی شهر خود به مبارزه برخاسته و علاوه بر این، پیشنهاد پادشاهی را نیز رد کرده است. باتوجّه به این قرائن به نظر می‌رسد که در این فقره از شعر «پالایش‌ها»، «شاهزاده» معنی کنایی و استعاری داشته باشد.[۱]

۱- بعدها در نظریات افلاطون و فلوطین نیز نشان داده خواهد شد که روح‌های پیشرفته در آخرین زندگی‌های خود معمولاً در قالب فیلسوف و حکیم به دنیا باز می‌گردند و پادشاهان معمولاً روح‌های متوسط و یا بسیار ضعیفی هستند که توجّه به ماده و حرص و قدرت‌طلبی هنوز در وجود آنها پابرجاست و به همین دلیل مجبورند در چرخهٔ زندگی‌های متوالی باقی بمانند. با وجود این، ممکن است که عقیدهٔ عمومی‌ای در یونان در مورد این مسأله وجود داشته

یادآوری زندگی‌های گذشته

نکتهٔ دیگر در بحث زندگی‌های متوالی، موضوع یادآوری زندگی‌های گذشته است. امپدکلس نیز همچون فیثاغورس، مدعی است که چندین زندگی قبلی خود را به یاد دارد. اگرچه این یادآوری به‌روشنی و وضوح زندگی‌های فیثاغورس نیست، با وجود این، قابل توجّه است. امپدکلس این موضوع را این‌گونه بیان داشته است:

«من تاکنون، پسر، دوشیزه، گیاه، پرنده و ماهی لالِ جهنده بوده‌ام».[۱]

آنگونه که از این سخن برمی‌آید، خود امپدکلس برای رسیدن به جایگاه نهایی‌اش به عنوان یک فیلسوف و حکیم الهی، مراحل مختلف تکامل را طی کرده و روح او در طی سفر استکمالی خویش از نبات و

است که «پادشاهانِ شایسته» نیز در شمار حکیمان و فیلسوفان‌اند و آخرین تجسّدهای خود را سپری می‌کنند؛ آن‌چنان که در یکی از شعرهای پیندار(Pindar)(شاعر معاصر امپدکلس) به این موضوع اشاره شده است و افلاطون نیز این شعر را در رسالهٔ منون ذکر کرده است: «کسانیکه پرسفونه محکومیت قدیم آنها را جبران کند، پس از نُه سال، دوباره، روح آنها را به خورشید بالا باز می‌گرداند. از میان اینها «*شاهان شایسته*» و نیرومند و چابک و «*بزرگترین حکیمان*» به حاصل می‌آیند و در بقیهٔ عمرشان، قهرمان خوانده می‌شوند و مردم آنها را تقدیس می‌کنند»(پیندار، پارهٔ ۱۲۷؛ افلاطون، منون ۸۱b).(به نقل از تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۳۸).

۱– پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۷؛ نخستین فیلسوفان یونان، ص ۳۶۲. مترجمان این پاره از پالایش‌ها را با اندکی اختلاف ترجمه کرده‌اند. مثلاً در تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ص ۲۳٤ این‌گونه ترجمه شده: «من بیش از این، پسر و دختر و گیاه و پرنده و ماهی بی‌صدا در دریا بوده‌ام». در تاریخ تمدن ویل‌دورانت، ج۲: یونان باستان، ص ۳۹٦ این‌گونه ذکر شده: «وقتی جوانکی بودم، بعد دوشیزه‌ای شدم، سپس به صورت بوته‌ای پُرگل درآمدم، آنگاه پرنده‌ای گشتم، و بار دیگر به شکل یک ماهی درخاموشی اعماق دریا به شناگری پرداختم».

حیوان گذر کرده و به مرحلهٔ انسانی و درجات عالیه آن دست یافته است. «امپدکلس از همهٔ این صورت‌های مختلف حیات، با لحن محبّت-آمیز کسی سخن می‌گوید که این صورت‌ها را در درون خودش احساس کرده و فاصله‌اش با هیچ‌یک از آنها، به اندازهٔ فاصله‌اش با خودش نیست».[۱]

اگرچه امپدکلس، به‌روشنی زندگی‌های گذشهٔ انسانی‌اش را با ذکر نام بیان نمی‌کند، اما همین اشارات کوتاه او، نشان‌دهندهٔ این موضوع است که وی یادآوری زندگی‌های گذشته را برای کسانی که به کمالات روحانی دست یافته‌اند، ممکن می‌داند. امپدکلس در پاره‌ای دیگر از منظومهٔ پالایش‌ها- گویا با اشاره‌ای به شخصیت فیثاغورس-[۲] باز هم به این موضوع اشاره می‌کند که ارواح پیشرفته و عارفان حقیقی، این توانایی را دارند که علاوه بر شناخت زندگی‌های قبلی خود، زندگی‌های گذشته دیگران را نیز به خاطر آورند:

«در میان آنها مردی دارای دانش است، مردی که از فهمی بسیار برخوردار است و استاد همهٔ مهارت‌هاست. هنگامی که او با تمام ذهنش دقّت کرد، به آسانی هرچیز موجود را- در ده و حتی در بیست دورهٔ زندگی انسان- دریافت».[۳]

۱- الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۴۲.

۲- در مورد این موضوع که فیثاغورس قدرت یادآوری زندگی‌های گذشته خود و دیگران را داشته است در فصل فیثاغورس سخن گفتیم. البته در مورد اینکه این سخنان امپدکلس دقیقاً به چه کسی اشاره دارد، اختلاف نظر وجود دارد(ر.ک: نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۴۸؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، پاورقی ص ۲۳۵).

۳- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۲۹؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس، ص ۲۳۵.

قضیهٔ «یادآوری زندگی‌های گذشته» و به‌کارگیری خاطرات و توانایی‌های ذهنی و روحی آن‌ها در زندگی فعلی، مسأله‌ای است که علاوه بر فیثاغورس و امپدکلس، مورد توجّه سقراط و افلاطون نیز بوده است و در قسمت‌های بعدی، به نظرات ایشان نیز پرداخته خواهد شد.

عاقبت ارواح(معاد)

به هر حال، روح فردی، پس از طی کردن مراحل و مدارج کمال و تزکیه و تصفیه، به مقام «پالایش» دست می‌یابد و از چرخهٔ زندگی‌های متوالی رها شده و به اصلِ الهی خود، برمی‌گردد و به سعادت جاویدان نائل می‌آید. به عبارت دیگر، «نفوس(ارواح) از طریق به کار بستن دقیق قواعد تزکیه و درک و فهم سرشت الهی، خواهند توانست از چرخهٔ تناسخ رهایی یابند و دوباره از مصاحبت خدایان بهره‌مند شوند».[۱] چنان‌که خود امپدکلس می‌گوید:

«آنجا خدایانی می‌شوند با بالاترین احترام و هم‌نشین و هم‌صحبت فناناپذیران دیگر می‌گردند».[۲]

گویا خود امپدکلس معتقد است که به این مقام خداگونگی و رهایی دست یافته است: «من خدایی فنا ناپذیرم، نه مردی فناپذیر».[۳]

بنابراین، امپدکلس نیز همچون فیثاغورس بر این باور است که غایت زندگی‌های متوالی، «تشبّه به خدا» و بازگشت به اصل الهی است. روحِ «فرزانه که همچون پیکِ جهان بالا به میان مردمان آمده، پس از مرگ به

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ص ۲۲۵.

۲- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۴۶ – ۱۴۷؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ص ۲۳۹.

۳- پالایش‌ها، پارهٔ ۱۱۲؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۷: امپدکلس، ص ۲۳۵.

جمع خدایان می‌پیوندد و با جاودانگان، هم‌آشیانه و هم‌کاسه می‌شود و آزادانه از صفا و آرامشی خجسته، بهره‌مند می‌گردد».[۱]

پس، در اندیشهٔ امپدکلس، ارواح در صورت دستیابی به تزکیه و معرفت، از عالم ماده که سراسر رنج و سختی است، رها شده و به غایت خود که اصل و مبدأ آنها نیز به شمار می‌رود- و مشابه بهشت در ادیان ابراهیمی است- باز خواهند گشت. «امپدکلس در کاثارموی (پالایش‌ها)، وضعیت بهشت را در تقابلی آشکار با شبِ ظلمانیِ عالم نزاع (عالم ماده) ترسیم می‌کند. نزد او بهشت، تمثیلی است برای عصر طلایی؛ دورانی که عشق در بیشترین حدّ امکان غلبه داشت. این تصویر از گذشتهٔ سعادتمند، در عین حال، حامل انتظار رستگاری در آینده است. اراده برای رها کردن روح از آلودگی‌اش در ما و بازگشت به سرور و بهجت خدا، اشتیاقی ازلی است که عشق الهی ریشهٔ آن را در تمام مخلوقات به ودیعت نهاده است».[۲]

خلاصه آن‌که در نظام فلسفی- عرفانی امپدکلس، ارواح، دارای مبدأ و معادند و اگرچه مدّتی در عالم ماده در چرخهٔ زندگی‌های متوالی اسیرند، اما می‌توانند در انتها به اصلِ خود، بازگردند.

۱- حکمت یونان، ص ۳۱.

۲- الهیات نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۴۶.

فصل چهارم

سقراط و افلاطون

۱– سقراط

سقراط(Socrates) در حدود سال‌های ٤٧٠ تا ٤٦٩ قبل از میلاد، در آتن دیده به جهان گشود. پدرش سوفرونیسکوس(Sophroniscus) و مادرش فاینارِته(Phaenarete) نام داشت. گویا پدرش سنگ‌تراش و مادرش قابلهٔ بوده است؛ هرچند در مورد این‌که قابلگی، شغل دائمی مادرش بوده، تردیدهایی وجود دارد.[۱]

به نظر می‌رسد که شاید سقراط در نوجوانی به تأسی از پدر، مدّتی به شغل پیکرتراشی اشتغال داشته است، اما خیلی زود این کار را رها

۱– دبلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷٦، صص ۱۰۳ – ۱۰۵؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، صص ۱۱٦ – ۱۱۷.

کرده است؛ هرچند برخی از پژوهشگران معتقدند، سقراط هیچ‌گاه به این کار نپرداخته است.[۱]

از قرائن زندگی سقراط، چنین به نظر می‌آید که او در خانواده‌ای از طبقهٔ متوسط جامعه، متولّد شده است و البته باید در نظر داشت که در آن روزگار، خانواده‌های طبقهٔ متوسط نیز از رفاهی نسبی برخوردار بودند؛ زیرا در آن عصر، آتن در دوران عظمت، شکوه و افتخار خود به سر می‌برد و اکثر شهروندان آن، به خوشی و عشرت روزگار می‌گذراندند.[۲]

سقراط، برخلافِ اکثر همشهریانِ خود، انسانی ساده‌زیست و متواضع بود؛ چنان‌که از رسالهٔ مهمانیِ افلاطون و خاطراتِ کِسنوفون(گِزِنُفون/ Xenophon) برمی‌آید. سقراط معمولاً پابرهنه راه می‌رفت و لباس‌های کهنه بر تن می‌کرد و چندان به ظاهر خود اهمیت نمی‌داد. همچنین در لذّات مادی و خوردن و آشامیدن به حداقل اکتفا می‌کرد و زندگی‌ای همراه با پرهیزگاری و خویشتن‌داری داشت. پیش از این‌که به تعلیم دیگران بپردازد، در تربیت خود سخت می‌کوشید و شهوات و خصوصیات نفسانی خود را تابع ارادهٔ خویش کرده بود.[۳]

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط، صص ۱۰۳ – ۱۰۵؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، صص ۱۱٦ – ۱۱۷.

۲- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱۱۷.

۳- همانجا؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، صص ۱۲٤ – ۱۲۵؛ همچنین ر.ک: افلاطون، دورهٔ کامل آثار افلاطون، ترجمه محمّدحسن لطفی- رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۳٦، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، صص ٤۷٤ – ٤۷۵؛ تاریخ فلسفه، ج۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۱۸؛ کسنوفون، خاطرات سقراطی، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، فقرات ۱ و ۲.

جالب آنجاست که سقراط با وجود خویشتن‌داری و پرهیزکاری، دارای نیروی بدنی فوق‌العاده و شجاعت بسیار زیادی بود؛ چنان‌که برای دفاع از وطن خویش، در چندین جنگ شرکت نمود و در تمام آنها جسارت، مردانگی و رشادت‌های فراوانی از خود نشان داد.[۱]

اگرچه سقراط نسبت به تعلیم و تربیت شهروندان آتن و وضعیت اجتماعی و زندگی آنها احساس مسئولیت می‌کرد، اما هیچ‌گاه علاقه‌ای به شرکت در امور سیاسی از خود نشان نمی‌داد. او به دسته‌بندی سیاسی علاقه‌ای نداشت و تا آنجا که امکان داشت، از سیاست اجتناب می‌کرد و در عوض، به تقویت اخلاق در جامعه اعتقاد داشت و به این کار می‌پرداخت.[۲]

سقراط همواره به قوانین کشورش احترام می‌گذاشت، اما این بدان معنا نبود که هرگاه آن را مغایر با اخلاق می‌دید در برابر آن ایستادگی نکند. برای او فرقی نمی‌کرد که این قوانین از طرف حکومت اُلیگارشیِ سی تن جبار[۳] وضع شده باشد یا حکومت دموکراسی. او اگر قوانین را

۱- ر.ک: افلاطون، دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، صص ٤٧٣ – ٤٧٥ ؛ ج ۱، رسالهٔ لاخس، ص ۱۷۲؛ ج ۱، رسالهٔ آپولوژی(دفاعیه)، ص ۲۵؛ ج ۱، رسالهٔ خارمیدس، ص ۲۰۱ ؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، صص ۱۰۵ – ۱۰٦؛ تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، صص ۱۱۹ – ۱۲۰.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۱۰۷؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۲۹؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۱٦.

۳- حکومت اُلیگارشی(Oligarchy) (استبدادی) در دوره‌ای کوتاه توسط سی تن از اهالی یونان، بر آتن حاکم شد. این گروه بر ضد حکومت دموکراسی موجود قیام کردند و پس از رسیدن به قدرت به اعمالی انتقام‌جویانه علیه برخی از افراد آتن و خصوصاً تعدادی از ثروتمندان شهر اقدام کردند. هدف این گروه از این اعمال، تصاحب اموال ثروتمندان و کنار

مخالف اخلاقیات خود می‌یافت، از اجرای آنها سر باز می‌زد و البته تبعات این کار را نیز می‌پذیرفت، حتّی اگر به قیمت از دست دادن جانش بود. چنان‌که در نهایت هم، در عین توانایی گریز از پذیرش حکم مرگ، که توسط قانون دموکراسی برای او در نظر گرفته شده بود، آن را با جان و دل پذیرفت.

ناگفته نماند که سقراط با نوع حکومت دموکراسی‌ای که در آتن آن روزگار جریان داشت، مخالف بود. دلیل این امر، به چگونگی انتخاب متصدیان امور سیاسی برمی‌گردد. در آتن باستان، رسم بر این بود که همهٔ شهروندان– به استثناء بردگان– حق داشتند در انتخاب مدیران سیاسی که هر روزه به شکل «قرعه‌کشی» برگزار می‌شد، شرکت کنند. بنابراین، ممکن بود کسانی عهده‌دار امور سیاسی شوند که هیچ سررشته‌ای از سیاست ندارند. سقراط معتقد بود همانگونه که هر شغل و صنفی، متخصصِ خاصِ خود را می‌طلبد که به نحو احسن آن کار را اجرا کند، امور سیاسی هم باید بر عهدهٔ کسانی گذارده شود که متخصص سیاست‌اند.

جدای از بحث «قرعه‌کشی»، حتی اگر افراد ناوارد به مسائل سیاسی، توسط رأی انبوهی از مردم انتخاب شوند، باز هم، قرار گرفتن آنها در

زدن رقیبان احتمالی‌شان بود. حکومت سی تن جبار، سعی کرد که سقراط را با خود همراه سازد و طبق یک فرمان حکومتی، او و چند نفر دیگر از اهالی آتن را مأمور قتل یکی از اهالی اصیل آتن کرد. سقراط با وجود آن که می‌دانست، حکم تخطی از این فرمان حکومتی، مرگ است، از این کار امتناع ورزید. خوشبختانه، بزودی طی یک دگرگونی دیگر، حکومت سی تن جبار، سرنگون شد و سقراط از مجازات این گروه خلاصی یافت.(ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، صص ۱۰۷ – ۱۰۸).

رأس امور سیاسی، عملی نامعقول است. سقراط مثال می‌زند که کار عاقلانه آن است که شما هدایت کشتی را فقط به دست ملوانی ماهر که فن کشتی‌رانی را نیک می‌داند بسپارید، حتی اگر برخلاف نظر اکثریت باشد. پس، چگونه می‌توان ادارهٔ جامعه را به کسانی سپرد که هیچ سررشته‌ای از دانش سیاست و ادارهٔ امور جامعه ندارند؟[۱]

بدین ترتیب، شاید بتوان گفت که سقراط، به نوعی، به حکومت دانایان یا آریستوکراسی (Aristocracy) اعتقاد داشت، نه دموکراسی عوام زدهٔ پر هیاهوی آن روزگار آتن.[۲]

سقراط از روزگار نوجوانی در درون خود، جذبه‌ای الهی را احساس می‌کرد که گاه با او سخن می‌گفت و همواره در مسیر انتخاب‌های زندگی، او را راهنمایی می‌کرد. «سقراط، گویی جلوهٔ الهی را در خویشتن به وساطت هاتفی یا بهتر بگوئیم ندایی که هاتفی در می‌داد و پیامی که از این راه به درون وی می‌رسید، احساس می‌کرد و با این پیام، در مواردی که حکمت بشری از پیش‌بینی آینده قاصر بود، هدایت می‌شد و به افعالی که می‌بایست از آنها احتراز جوید، مُلهم می‌گردید».[۳]

۱- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، صص ۱٦٤ - ۱٦۷؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۳۳.

۲- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۱٦۹. از دیدگاه سقراط، «حکومتی که در آن، فرمانروایان را از میان کسانی برمی‌گزینند که صلاحیت قانونی دارند، حکومت آریستوکراسی نامیده می‌شود ... و حکومتی که در آن، همهٔ مردم سهیم‌اند، دموکراسی خوانده می‌شود»(همان، ص ۱٦۸؛ کسنوفون، خاطرات سقراطی، فقرات ٤ ، ٦، ۱۲).

۳- تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۱۹.

سقراط در «دفاعیه»، به‌صراحت به این موضوع اذعان می‌دارد که همواره، از دوران کودکی، یک ندا و علامت درونی با صبغهٔ الهی، او را هدایت کرده است، و همین ندای درونی و سروش غیبی بوده که همواره او را از مداخله در امور سیاسی، بازداشته است.[۱]

گاه، این جذبه‌های الهی چنان بر سقراط غلبه می‌یافته که او را از حرکت باز می‌داشته است؛ چنان‌که یکبار، طی عملیات نظامی «پوتیدیا»، به مدّت یک شبانه روز، بی‌حرکت در یک نقطه می‌ایستد و این امر، باعث اعجاب همگان می‌شود.[۲]

از آنجا که سقراط، «فیلسوفِ عمیقی بوده است، شاید بگویند در تمام این مدّت، سلسله تفکّرات متعارفی را تعقیب می‌کرده است، اما حتی پیچیده‌ترین مسائل فلسفی نیز، شاید نتوانسته باشند او را به مدّت بیست و چهار ساعت، پابرجا نگه دارند و از پیرامون خویش غافل سازند. فقط با قبول گونه‌ای از حالت خلسه، می‌توان آن را توضیح داد».[۳]

از این مسائل، این‌گونه برداشت می‌شود که سقراط، علاوه بر جنبه‌های فلسفی، دارای یک جنبهٔ دینی- عرفانی نیز بوده است که او را از سایر فیلسوفان معاصر خود، مجزا می‌نماید.[٤]

سقراط با آن‌که در روزگار جوانی به فلسفه و علوم طبیعی پرداخته و این علوم را نزد استادان برجستهٔ روزگار خود، بخوبی آموخته بود، اما

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ آپولوژی(دفاعیه) ص ۲۸؛ همچنین ر.ک: ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۱۰٤.

۲- همان، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، ص ٤۷٤.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۱۵۳.

٤- ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۱۹.

پس از مدّتی، آنها را برای کسب معرفت و حقیقت راستین، ناکار آمد دید و به همین دلیل، آنها را رها کرده، به سمت فلسفهٔ الهی متمایل شد.[۱]

از رسالهٔ فایدون افلاطون، بخوبی دریافته می‌شود که سقراط در دوران جوانی به فلسفهٔ طبیعی علاقهٔ شدیدی داشته. همچنین، نظریات رایج روزگار خود دربارهٔ منشأ حیات، فیزیولوژی، روانشناسی و ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی را مطالعه کرده، ولی هیچ‌یک از آنها، عطش او را در دستیابی به حقیقت، فرو ننشانده است. به همین دلیل، سقراط از دانش طبیعی روی برگرداند و به شیوه‌ای دیگر روی آورد.[۲]

یکی از وقایعی که در دگرگونی زندگی سقراط و توجّه او به حیات معنوی، نقش عمده‌ای داشته است، ماجرای سروش(کاهنهٔ مقدّس) معبد دلفی است که با عالم غیب در ارتباط بوده است.

خلاصهٔ ماجرا از این قرار است که روزی یکی از مریدان و پیروان سقراط- به نام خایرِفون(Cherephon)- از سروشِ معبد دلفی می‌پرسد که «آیا کسی داناتر از سقراط هست؟» و پاسخ می‌شنود که: «هیچ‌کس داناتر از سقراط نیست».[۳]

این رویداد، سقراط را به تفکّری عمیق واداشت تا به معنای راستین این سخنِ هاتف غیبی، پی ببرد. سقراط، در نهایت، به این نتیجه رسید که داناترین انسان است؛ زیرا به نادانیِ خود علم دارد.[٤] آنگاه در درون

۱- ر.ک: تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱۱۸.

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ٥٣٤ به بعد. همچنین ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۱۸۸؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۱۸.

۳- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ آپولوژی(دفاعیه)، ص ۱۵.

٤- همان، ص ۱۸.

خود، رسالتی سنگین و الهی احساس کرد و آن، یافتنِ حکمت راستین (حقیقت) و انتقال آن به طالبانِ حقیقت بود.[1]

«سقراط برای تحقق معنی سَخنِ خدا، با افراد مختلف آتنی به گفتگو نشست تا ببیند در میان آنها کسی هست که داناتر از او باشد. او بعد از کشف منظور خدا نیز به این کار ادامه داد، زیرا احساس کرد حالا که خودش آن معنی را دریافته است، باید برای امتثال امر خدا آن را به دیگران نیز منتقل سازد ... طبیعی است که این کار، بدخواهی‌های زیادی را برای او به‌وجود آورد. او به مناظره‌هایی پرداخت و این مناظرات، دشمنی‌هایی برایش فراهم کرد».[2]

او به مباحثه و مناظره با اقشار مختلف جامعه از سیاستمداران، شاعران، صنعت‌گران، پیشه‌وران و... می‌پرداخت و قصد داشت که نادانی آنها را برایشان روشن سازد و آنها را از توهّم دانایی– که بالاترین جهل است– نجات دهد.

هدف او از این مناظرات، رسیدن به حقیقت بود، نه خودنمایی و سفسطه: «هدف سقراط، تحقیر یا مشوّش کردن نبود. هدف وی کشف حقیقت بود، نه به عنوان تفکّر نظری محض؛ بلکه با توجّه به زندگی نیک. یعنی، آدمی برای خوب عمل کردن باید بداند که زندگیِ خوب چیست. پس، اعتراف او به نادانی، صمیمی و صادقانه بود؛ او نمی‌دانست و می‌خواست بیابد و در ضمن، می‌خواست دیگران را به تفکّر دربارۀ خود و توجّه واقعی به اعلی درجه، و به کار مهمِ مراقبتِ نَفْسِ خویش،

۱– تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۱۹.

۲– تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۱٦۲؛ ر.ک: دورۀ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالۀ آپولوژی(دفاعیه)، صص ۱۸– ۱۹.

ترغیب نماید».[1] سقراط «می‌خواست که اشخاص را بر آن دارد که خویشتن را بیازمایند تا بدانجا رسند که خودِ آنان، دریابند که کیستند ... غایت طریقهٔ سقراطی، همین بود که مردم خود را بشناسند».[2]

سقراط «سخنگویی الهام‌بخش و دارای عقلی نیرومند و صاحب قدرت استدلال منطقی بی‌همتایی بود و می‌خواست تمام عمر خود را در بررسی کردار انسان سپری سازد. او معتقد بود که زندگی، هرج و مرج بی‌معنی یا شوخیِ بی‌مزهٔ قدرتی بالاتر نیست؛ بلکه جهت و هدف مشخصی در پیش دارد. بنابراین، هیچ‌چیز برای او و دیگران نمی‌توانست مهم‌تر از این باشد که همیشه از خود بپرسند که چه‌چیز برای انسان، خوب است یا فضیلت خاص انسان چیست ... اما سقراط، هیچ‌وقت نمی‌گفت که خودش پاسخ این سؤال‌ها را می‌داند. او می‌خواست با آن دسته از سوفسطائیان و همفکران آنها که بهترین زندگی را از آنِ لذّت‌پرستانِ خوشگذران و قدرتمندانِ جبّار می‌دانستند، مقابله کند».[3]

به همینَ دلیل بود که سقراط، بخشَ عمده‌ای از زندگی خود را صرف مبارزه با تعالیم سوفسطائیانی همچون گرگیاس(Gorgias)، پروتاگوراس(Protagoras) و هیپیاس(Hippias) نمود و توانست با دلایلِ قوی و منطقی و در عین حال، نیشدارِ خود، براهین آنها را ابطال نمایدَ و راه را برای گسترش و پیشرفت فلسفهٔ راستین، فراهم آورد.[4]

۱– تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۲۸.

۲– تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۲۱.

۳– تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۳۰۰.

٤– همان، ص ۱۸٤.

سقراط از آنجا که به اهمیت و نقش تعلیم و تربیت جوانان و نوجوانان در پیشرفت و تعالی جامعه آگاه بود، عمدهٔ فعالیت خود را صرف تربیت ایشان می‌کرد. «سقراط، راهنمایی خود را مخصوصاً به جوانان عرضه می‌داشت و گاه، این جوانان تقریباً به سن کودکی بودند. سقراط بدین منظور پای در میدان می‌گذاشت که این جوانان را یاری دهد تا خودِ آنان، خویشتن را بپرورند و آنچه را که در ایشان پنهان است، به منصّهٔ ظهور آورند».[۱]

نکتهٔ قابل توجّه، در این معاشرت‌های سقراط با جوانان، در اینجاست که او به جای این‌که فقط نصیحت کند و یا از فضایل سخن بگوید، بیشتر به عنوان یک الگوی عملی، که خود دارای خصایل نیکوی رفتاری بود، به اسوه و الگویی برای جوانان تبدیل شده بود.[۲]

سقراط، تأثیر عمیق و شگفتی بر مخاطبانش بر جای می‌گذاشت. این تأثیر به‌حدّی قوی و گیرا بود که از آن به برخورد با ماهی برق که باعث فلج اندام بدن می‌شود، تعبیر می‌کردند.[۳]

سقراط، دارای نیروی جاذبهٔ کلام و شخصیت فوق‌العاده‌ای بود، گویی که مخاطب، مسحور سخنان و شخصیت او می‌شد. در محاورات افلاطون، خصوصاً رسالهٔ مهمانی، آنجا که آلکیبیادس(Alcibiades) به توصیف شخصیت سقراط می‌پردازد، این موضوع بخوبی مشهود است:

«ای سقراط ... سخنان دیگران، هر قدر فصیح و شیوا باشند، بی‌پرده می‌گویم که هیچ‌گاه چندان اثری در ما نمی‌کنند. ولی هر کس، اعم از مرد

۱– تاریخ فلسفه، ج ۱ : دورهٔ یونانی، ص ۱۲۲.

۲– ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۲۲۸.

۳– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ منون، ص ۳۸٦.

و زن و پیر و جوان، گوش به گفتار تو فرادهد یا سخن تو را از دیگران بشنود، اختیار از دست می‌دهد و بی خویشتن می‌گردد... هرگاه سخنان او را می‌شنوم چون کسانی می‌شوم که آواز طبل کاهنان کوریبانت را می‌شنوند؛ دلم می تپد و اشکم فرومی‌ریزد. دیگران را نیز دچار همین حال می‌بینم».[۱]

سقراط، هر کسی را به شاگردی نمی‌پذیرفت. استدلال او این بود که چیزی به کسی نمی‌آموزد، بلکه فقط چیزهایی را که هر کسی در درون خود دارد، همچون یک ماما(قابله)، بیرون می‌کشد. از این‌رو، کسی می‌توانست شاگرد او باشد که چیزی در ذهن و درون خود داشته باشد. به عبارت دیگر، او افراد مستعد و دارای قابلیت درونی را به شاگردی می‌پذیرفت. علاوه بر این، سقراط می‌گفت که آن ندا و هاتف درونی، بعضی وقت‌ها، مانع از پذیرش برخی افراد به عنوان شاگرد می‌شود.[۲]

سقراط، هیچ‌گاه از شاگردان خود، حق تعلیمی دریافت نمی‌کرد. برخی از پژوهشگران حدس زده‌اند که شاید این عمل برای آن بود که «در انتخاب شاگردانش آزاد باشد و فقط کسانی را برگزیند که تشخیص صریح خودش یا ندای هاتف درونی او معلوم دارد که پیشرفتی خواهد داشت».[۳]

روش بحث، مناظره و آموزش سقراط، روش «دیالیکتیک» (Dialectic) یا «گفت و شنود» بود. در این روش، سقراط به گونه‌ای رفتار می‌کرد که گویا آگاهی و شناخت دقیقی از موضوع مورد بحث

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، صص ٤٦٩ - ٤٧٠.

۲- ر.ک: همان، ج ۳، رسالهٔ تهئه‌تتوس، ص ١٣٧٦.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ١٤٦.

ندارد. آنگاه با پرسیدن سؤالاتی از مخاطبان خود، آگاهی و دانش آنها را نیز به چالش می‌کشید تا ایشان نیز بداند فهم درستی از موضوع مورد بحث ندارند. سقراط با طرح سؤالاتی از مخاطب- و البته با ادارهٔ روشمند روند بحث- سعی می‌کرد، از خلال مباحث مطرح شده، به «تعریفی» جامع، مانع و مشخص از موضوع مورد بحث، برسد. گاه، این «تعریف» و نتیجه با آنچه طرف مقابل در ابتدا از موضوع عرضه داده بود، کاملاً متفاوت بود.

بدین‌ترتیب، سقراط بدون این‌که به صورت مستقیم به معارضه با طرف مقابل و نظریات او بپردازد، به شیوهٔ خاص خود، او را متوجّه اشتباهاتش می‌کرد. البته، باید این موضوع را نیز درنظر داشت که گاه، این گفتگوها به نتیجهٔ مشخصی ختم نمی‌شد و سقراط در ضمن سؤالات خود، فقط عدم آگاهی و نادانی انسانها را از آن موضوع، آشکار می‌نمود.

بنابراین، در مجموع، می‌توان گفت که روش سقراط برای آموزش تعالیمش، روشی کاملاً غیرمستقیم و در نوع خود بدیع بود که به واسطهٔ پرسش‌های حساب شده و هدفمند، و همچنین براساس دانایی‌های فرد مقابل، حاصل می‌شد. به دیگر سخن، سقراط چیزی به کسی یاد نمی‌داد؛ بلکه تنها با هدایت هوشمندانهٔ دانایی‌های درونی افراد، آنها را به سمتِ دانایی رهنمون می‌شد. به همین دلیل است که سقراط، خود را به قابله‌ای تشبیه می‌کند که کمک می‌نماید تا فرزند دانایی و آگاهی که در وجود انسانها نهفته است، زاده شود.

باید درنظر داشت که اگر فرزندی در کار نباشد، کاری از دست قابله ساخته نیست. قابله، تنها می‌تواند کمک کند که فرزندِ آمادهٔ تولّد با سهولت و راحتی زاده شود. به گفتهٔ خود سقراط، روش او دقیقاً قابلگی

است، همان شغلی که گویا مادرش نیز به صورت پاره‌وقت به آن اشتغال داشته است. اما سقراط برخلاف مادرش، «فرزندِ بکرِ معانی، دانایی و معرفت» را از دیگران بیرون می‌کشد، نه فرزند آب و گِل را.

افلاطون، در رسالهٔ ته‌ئه‌تتوس(تئایتتوس)(Theaetetus)، این موضوعات را از زبان خود سقراط این‌گونه نقل می‌کند:

«من از جهتی دیگر به ماما شبیهم و آن اینکه خود، هیچ‌گاه، دانشی نمی‌زایم و کسانی که مرا سرزنش می‌کنند که همواره از دیگران می‌پرسم و خود پاسخ نمی‌دهم چون پاسخی قانع کننده نمی‌دانم، حق دارند، و اینک گوش فرادار تا علّت آن را نیز تشریح کنم. خدا مرا مأمور ساخته که به زائیدن دیگران یاری کنم، ولی نه استعداد باردار کردن به من بخشیده است و نه توانایی زائیدن... کسانی که با من گفتگویی می‌آغازند، نخست، گیج و کند ذهن می‌نمایند، ولی چون با من همنشینی می‌گزینند، اگر لطف الهی شامل حالشان باشد، با گام‌های بلند در راه دانش پیش می‌روند، در حالی‌که کوچک‌ترین نکته‌ای از من نمی‌آموزند؛ بلکه همهٔ دانش‌های زیبا را در درون خود می‌یابند و آنگاه، خدا و من به ایشان یاری می‌کنیم که آنچه یافته‌اند، بزایند».[۱]

بدون شک، سقراط یک نقطهٔ عطف در تاریخ فلسفهٔ یونان به‌حساب می‌آید. او فلسفه را از تفکّر در مورد مسائل مادی و طبیعی به سمت موضوعات مربوط به انسان سوق داد. او برخلاف فیلسوفان قبل از خود که در جستجوی مادهٔ نهایی عالم، ترکیب و حرکات آسمانی، شکل زمین و مسائلی از این دست بودند، در پی شناخت انسان، هدف از وجود او،

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ ته‌ئه‌تتوس، ص ۱۳۷۵.

اخلاق و خصوصاً روشن ساختن «تعریف» و به کار گرفتن «استدلال‌های استقرایی» و «تعاریف کلّی»، بود.

شاید به همین دلیل باشد که برخی از فلاسفۀ یونان، همچون سیسرون(Cicero)، معتقدند که سقراط، فلسفه را از آسمان به زمین آورد. یعنی، به جای پرداختن به امور کیهانی، به امور انسانی پرداخت:

«فلسفۀ قدیم تا زمان سقراط ... به عدد و حرکت و به منشأ و منتهای اشیای عالم می‌پرداخت ... اما سقراط، فلسفه را از آسمان بر زمین کشید، آن را در شهرها مستقر ساخت و حتی به درون خانه‌ها آورد و بر آن داشت که به بررسی زندگی و اخلاق و خیر و شر بپردازد».[۱]

مشابه همین دیدگاه را در آثار کسنوفون نیز می‌توان مشاهده کرد. او نیز به این موضوع اذعان داشته است که سقراط برخلاف اکثر فلاسفه روزگارش از توجّه به عالم ماده دست کشیده و به انسان و مسائل مرتبط با او پرداخته است.[۲]

علاوه بر این، سقراط از نخستین فیلسوفانی است که به اهمیت «تعریف» دقیق، صحیح و مشخص مفاهیم و مسائل انسانی توجّه خاص می‌کند. او در جستجوی «تعریفِ» دقیقِ مباحثی همچون خیر، خوب، عدالت، شجاعت، دینداری، زیبایی، انسان، روح و صدها مفهوم دیگر است که در ابتدا، ساده و بدیهی به نظر می‌رسند، اما سقراط نشان می‌دهد که اتفاقاً عمده مشکلات انسانها به دلیل عدم داشتن تعریف دقیق و روشن از این موضوعات است.

۱- سیسرون، به نقل از تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۱۸۳.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۱۸۵؛ کسنوفون، خاطرات سقراطی، فصل اوّل، فقره ۱۱ به بعد.

سقراط معتقد بود که «شناختی روشن از حقیقت، برای هدایت صحیح زندگی، اساسی است. وی می‌خواست افکار صحیح را به صورت روشنِ *تعریف* درآورد، نه برای تفکّر نظری؛ بلکه برای غایت عملی ... سقراطَ با دلبستگی و علاقهٔ عمده‌ای که به رفتار اخلاقی داشت، دریافت که *تعریف*، صخره‌ای مطمئن فراهم می‌کند که آدمیان بتوانند در میان دریای متلاطم نظریات نسبی‌گرایانهٔ سوفسطایی، برآن بایستند».[۱] خلاصه آن‌که باید سقراط را واضع علم اخلاق و فلسفهٔ مفاهیم کلّی بدانیم.

سقراط سراسر عمر خود را صرف روشنگری معنوی و تعلیم و تربیت اهالی آتن کرد، اما سرانجام بدخواهان و کینه‌توزان و حاسدان که تعالیم سقراط و روشنگری او را بر خلاف منافع خود می‌دیدند، علیه او دسیسه کرده و او را به نوعی کفرگویی و بدعت در دین و گمراهی کردن جوانان متهم نمودند!

متهم‌کنندگان می‌پنداشتند که سقراط پس از شنیدن این اتهامات از آتن خواهد گریخت، اما برخلاف تصوّر آنها، سقراط با آن که می‌دانست از دسیسهٔ آنها جان سالم به در نمی‌برد، در کمال آرامش و اطمینان در دادگاهی که توسط حکومت دموکراسی علیه او ترتیب داده شده بود، حاضر شد و در برابر اتهامات وارده از خود دفاع کرد.

شرح کامل این ماجرا در رسالهٔ آپولوژی(دفاعیه) افلاطون ذکر شده است. اما خلاصهٔ محاکمه او بدین قرار بود که هیأت منصفهٔ دادگاه که متشکّل از اعضای عادی جامعه بودند و تعداد آنها حدود پانصد نفر بود، بعد از شنیدن دفاعیات سقراط، با اکثریتی اندک، او را گناهکار شناختند! دادگاه، پس از بررسی انواع مجازاتها- و با توجّه به این که سقراط حاضر

۱- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۲۶.

به پذیرفتن اتهام وارده نبود و سعی نمی‌کرد که با مظلوم‌نمایی و کارهایی از این قبیل، دادگاه را تحت تأثیر قرار دهد- او را به مرگ محکوم کرد.

سقراط با مناعت طبع فراوان، این حکم را پذیرفت و هیچ‌گونه تردید، نگرانی و اضطراب از خود بروز نداد. در زمانی‌که در زندان منتظر اجرای حکم اعدام بود، دوستان و مریدان او شرایط فرارش را از زندان مهیّا کردند، اما سقراط از این‌کار امتناع کرد؛ زیرا این‌کار را خلاف اصول خود می‌دانست و می‌پنداشت که با این کار، تمام تعالیم او زیر سؤال خواهد رفت. علاوه بر این، در باور او، مرگ، مسأله‌ای بسیار زیبا بود و از آنجا که معتقد بود تمام کارهایی را که برای انجام دادن آنها در جلوهٔ سقراطی ظهور کرده است، انجام داده؛ دیگر ضرورتی به ادامهٔ حیات در این قالب عنصری، نمی‌دید و آمادهٔ بازگشت به وطن الهی خود بود.

سرانجام در سال ۳۹۹ پیش از میلاد، با خوراندن زهر(شوکران) به سقراط، حکم اعدام او اجرا شد. او در هنگام نوشیدن جام شوکران و مرگ، همچون یک پیامبر و یک قدیس رفتار نمود و با آرامش و اطمینان کامل، در حالی‌که به دوستان و مریدانش قوّت قلب می‌داد، دار فانی را وداع گفت.

اهمیت خود (روح)شناسی از دیدگاه سقراط

یکی از مهم‌ترین- و شاید بتوان گفت مهم‌ترین- تعالیم و اندیشه‌های سقراط، مسألهٔ «خودشناسی» یا همان شناختن «نَفْس» و یا «روح» و یا «پسوخه»(Psyche) آدمی است که از دیدگاه سقراط، اصل و اساس و حقیقتِ انسان است.

از دیدگاهِ «سقراط، پسوخه(روح) انسان، خودِ حقیقی اوست. انسان زنده، همان پسوخه(روح) است و بدن، فقط مجموعه‌ای از ابزارها و آلاتی است که پسوخه(روح) برای زندگی خویش به کار می برد ... زندگی، آنگاه به نیکی سپری می‌شود که پسوخه(روح)، بدن را در اختیار داشته باشد».[1] سقراط «عمیقاً به ارزش نَفْس(روح)، به معنی فاعلِ صاحبِ فکر و اراده، معتقد بود و [باورداشت] اگر نَفْس(روح) به نحو شایسته مورد توجّه و مراقبت باشد، اهمیت معرفت و حکمتِ حقیقی فهمیده می‌شود».[2] اساساً باید گفت که «غایت طریقهٔ سقراطی، همین بود که مردم، خود را بشناسند».[3]

سقراط، روح هر فردی را ارزشمندترین بخش وجود او می‌داند، و به همین دلیل، سلامت روحی را بالاتر از ثروت، قدرت و حتی آبرو دانسته و معتقد است که کسانی که به معرفت واقعی روح خود دست می‌یابند و ارزش والای آن را درک می‌کنند، به هیچ وجه و قیمتی، حاضر نیستند که آسیبی به آن برسانند، حتی اگر به قیمت از دست دادن زندگی‌شان باشد.[4]

معرفت نفس و خودشناسی به آن دلیل از دیدگاه سقراط ارزش دوچندان می‌یابد که او معتقد است، گناه محصول نادانی و جهالت است و اگر کسی به شناخت روح خود و ارزش والا و شگفت‌انگیز آن پی ببرد، هیچ‌گاه، عملی خلاف که باعث فساد و خرابی روح او بشود،

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۲۷۳ و ص ۳۰۲.

۲- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۲۸.

۳- تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۲۱.

٤- ر.ک: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ آپولوژی(دفاعیه)، صص ۲۵ – ۳۰.

مرتکب نخواهد شد. از دیدگاه سقراط، هیچ‌کس، عمداً به گرانبهاترین دارایی خود، یعنی روحش، آسیب نمی‌رساند.[۱]

از منظر سقراط، زندگی خوب و سعادتمند آنگاه تحقق می‌یابد که روح بر تن استیلا و تسلّط داشته باشد و جسم را به مسیر الهی خود، هدایت کند. بدین منظور، لازم است که ابتدا، آدمی به خودشناسی و یا همان شناخت روح خود دست یابد تا آنگاه در سایهٔ این شناخت و معرفت، به مراقبهٔ اعمال خویش و قراردادن آنها در مسیر کمال و تعالی، موفّق گردد.[۲]

از دیدگاه سقراط، روح، اصل انسان است و بدن و یا جسم، در حکم آلت و وسیله‌ای است در خدمت روح. سقراط این موضوع را در محاوراتی که با آلکیبیادس دارد، بخوبی روشن ساخته است.[۳]

سقراط معتقد بود که روح، بخش واقعی انسان است و علاوه بر این، «وجودی الهی» و «جاویدان» است و «نحوهٔ رفتار ما با آن در این دنیا، در طبیعت و مواهب زندگی اخروی آن تأثیر می‌گذارد. سقراط همچون یک مسیحی عامی و غیر متألّه به جاودانگی روح معتقد بود و آن را امری ایمانی می‌دانست. اما افلاطون لازم می‌دید که در تأیید این عقیده، براهینی اقامه کند... افلاطون می‌خواست جاودانگی روح را از حالت اعتقاد دینی به صورت نظریهٔ فلسفی درآورد».[٤]

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رساله تیمائوس، صص ۱۹۱۲؛ همان، ج ۱، رسالهٔ منون، ص ۳۸٤ – ۳۸۵؛ همان، ج ۱، رسالهٔ پروتاگوراس، صص ۱۱۱ – ۱۱۲.

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ آلکیبیادس، صص ٦٦٨ – ٦٧٢.

۳- ر.ک: همان، صص ٦٦٠ –٦٦٢، ٦٧٢ – ٦٨٠.

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط، ص ۲۹٦.

سقراط و افلاطون، هر دو بر این باورند که روح - که بخش الهی و جاویدان انسان است- ممکن است در یک زندگی نتواند کمالات لازم برای بازگشت به اصل الهی خود را بازیابد و به همین دلیل، گرفتار چرخهٔ زندگی‌های متوالی گردد. همچنین، هر روح در زندگی بعدی خود، در جسم جدیدش، زندگی‌ای فراخور رفتارش در زندگی قبلی خود خواهد داشت.[۱] در ادامهٔ مباحث، با جزئیات بیشتری به بررسی این دیدگاه‌ها پرداخته خواهد شد.

این نکته را باید درنظر داشت که اگرچه سقراط به زندگی‌های متوالی اعتقاد دارد، اما فلسفه او «غایت انگارانه»[۲] است و یا به عبارت دیگر، به زندگی و حیاتی جاویدان بعد از این دنیا در جهان آخرت اعتقاد دارد:[۳] «سقراط معتقد بود که خود حقیقی ما همان پسوخهٔ عقلانی و اخلاقی است و بنابراین، معنی واقعی «فایده رساندن به خود» یعنی فایده رساندن به پسوخهٔ(روحِ) خویش؛ و تنها چیزی که به پسوخه(روح) زیان می‌رساند، عبارت است از زندگی ظالمانهٔ بدون مجازات... او در محاسبهٔ سود و زیان آتی کردار کنونی ما، رفتار ذات الهی با روحِ ما را در جهان آخرت نیز به حساب می‌آورد».[٤]

نکتهٔ دیگر که به نظر می‌رسد ذکر آن در این‌جا خالی از فایده نباشد، بحث پیرامون اعتقاد به خدای واحد نزد فلاسفهٔ قدیم یونان از جمله سقراط و افلاطون و سایر حکمای الهی این دوره است. همانگونه که از

۱- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط، صص ۲۹٤ – ۲۹٥۲.

۲- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱۳٤.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۳۰۲.

٤- همانجا.

متون این عصر برمی‌آید، گویا تصوّر عمومی در این عصر، بر تعدد خدایان بوده است، چنان‌که لفظ خدا، اکثراً به صورت جمع به کار می‌رود، اما باید دانست که به کارگیری این الفاظ به معنی متداول شرک‌آمیز اعتقادات این حکما نیست؛ زیرا این خدایان در یک سلسله نظام طبقاتی از قدرت‌های متافیزیکی قرار دارند و در رأس آنها خدای خدایان یا خدای اَحَد و قدرت بلامنازع هستی قرار دارد.

این خدایان یونان باستان، مشابه تصویر «ایزدان» در سلسلهٔ نظام نوری ایزدان ایران باستان‌اند. اگرچه هر امری تحت نظر ایزد خاصی است، اما همهٔ ایزدان در نهایت، تحت امر و قدرت «اورمزد/ اهورامزدا» قرار دارند و او قدرت بلامنازع است و به کارگیری لفظ ایزدان در متون ایران باستان نشانگر چند خدایی و شرک نیست.

در متون یونان باستان هم وضع به همین منوال است «و ظاهراً استعمال بالسّویهٔ «خدا»، «خدایان» و «ذات الهی» از ویژگی‌های آن دوره بوده است».[۱]

سقراط نیز اگرچه «هم لفظ خدا را به کار می‌برد و هم واژهٔ خدایان را، ولی تمایلش به «خدا» بیشتر است و در مقابل خدایان پایین‌تر، از خدای متعالی‌ای سخن می‌گوید که مهارِ کُلِّ عالم به دست اوست».[۲]

در مجموع، در مورد اعتقاد سقراط به خدای مطلقِ یگانه‌ای که ورای همهٔ نیروهاست، هیچ شکی نیست؛ چنان‌که محقّقان برجسته‌ای همچون دبلیو. کی. سی گاتری، پس از بحث در مورد اعتقاد سقراط در باب خدا به این نتیجه می‌رسند که: «به طور خلاصه، سقراط به خدایی عقیده

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۲۸٤.

۲- همانجا.

داشت که عقل متعالی بود، نظام جهان را در قبضهٔ قدرت خویش داشت و در عین حال، خالق انسان بود».[۱]

همچنین کسنوفون از سقراط در مورد خدا چنین نقل می‌کند که «ذاتِ الهی چنان با عظمت است که در آنِ واحد همه چیز را می‌بیند و می‌شنود و در هرجا حاضر است و بر همهٔ موجودات عنایت دارد».[۲]

اعتقاد به چنین خدایی در مورد افلاطون نیز صدق می‌کند، زیرا چنان‌که در ادامه ذکر خواهد شد، عقاید سقراط و افلاطون چنان در هم تنیده‌اند که قابل تفکیک نیستند.

رابطهٔ سقراط و افلاطون

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، خودِ سقراط، هیچ‌گاه شخصاً به تألیف و نگارش کتابی اقدام نکرد. آنچه ما امروز از تعالیم سقراط می‌دانیم، محصول سخنانی است که دیگران- اعم از شاگردان، مریدان و حتی دشمنانش- از او نقل کرده‌اند. از جمله این منابع یکی آثار کسنوفون (گزنفون)(۴۲۵-۳۵۵ ق.م) است که از زمرهٔ شاگردان و ارادتمندان سقراط بوده است.

آثاری که کسنوفون در آنها به معرفی سقراط می‌پردازد عبارتند از: اُکونومیکوس(خانه‌داری)، آپولوژیا(دفاعیه)، مهمانی و خاطرات. البته این آثار چندان عمیق نیستند و بیشتر حالتی گزارش‌گونه از زندگی و اندیشه‌های سقراط عرضه می‌دهند.[۳]

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص۲۸۵.

۲- کسنوفون، خاطرات سقراطی، فقرات ۱، ٤، ۱۸.

۳- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط، صص ۲۹-۵۱.

همچنین ارسطو، که سال‌ها نزد افلاطون در آکادمی تلمّذ کرده است، در برخی از آثارش به بعضی از اقوال و اندیشه‌های سقراط اشاره کرده و گاه، به شرح و تحلیل آنها پرداخته است.[۱]

نمایشنامهٔ کمدی «ابرها» نوشتهٔ آریستوفانس(Aristophanes) (۴۴۸-۳۸۰ ق.م) که معاصر سقراط بوده است، دیگر اثری است که در آن می‌توان به مقداری از آراء و اندیشه‌های سقراط پی برد. هرچند به دلیل دشمنی‌ای که آریستوفانس در این نمایشنامه علیه سقراط نشان داده است، نمی‌توان چندان به اطلاعات محتوایی آن اعتماد کرد.[۲]

از اینها گذشته، مهم‌ترین آثاری که در آنها می‌توان با اطمینان قریب به یقین به آراء و اندیشه‌های سقراط دست یافت رساله‌های افلاطون، شاگرد وفادار و دانشمند سقراط است.

افلاطون در رساله‌های خود که به صورت نمایشنامه آنها را تدوین کرده است، به نقل، شرح و بسط سخنان سقراط پرداخته است. در حقیقت، افلاطون در رساله‌های خود، به گونه‌ای می‌نویسد که گویا فقط نقل کنندهٔ سخنان سقراط است و خود او چیزی بیان نمی‌دارد. به عبارت دیگر، تقریباً، همهٔ آثار افلاطون، عبارتند از سخنان و محاورات سقراط با دیگران.

افلاطون نمایشنامه‌هایی را ترتیب می‌دهد که قهرمان اصلی آنها سقراط است. در این متون، سقراط به بحث و تبادل نظر با دوستان، مریدان و گاه مخالفان و معاندان خود می‌پردازد و مخاطب از لابه‌لای این

۱- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط، صص ۶۳ – ۷۰.

۲- ر.ک: همان، صص ۷۱ – ۱۰۰.

سخنان به آراء و اندیشه‌های سقراط که توسط افلاطون نقل می‌شود، پی می‌برد.

به این ترتیب، تفکیک بین آراء و اندیشه‌های سقراط و افلاطون بسیار دشوار و حتی غیرممکن می‌نماید؛ چرا که افلاطون همهٔ اندیشه‌های خود را از زبان سقراط بیان می‌کند و به‌درستی مشخص نیست، چه مقدار از این سخنان واقعاً از آنِ سقراط است و چه میزان از آنها را خود افلاطون اضافه کرده است. به همین دلیل است که در تاریخ فلسفهٔ یونان، جداکردن سقراط از افلاطون امکان‌پذیر نیست و باز به همین دلیل است که در این پژوهش نیز، سقراط و افلاطون را از هم مجزا نکرده و اندیشه‌های آنها را به صورت توأمان مورد بررسی قرار داده‌ایم.

به گواهی پژوهشگران تاریخ فلسفهٔ یونان، «افلاطون در محاورات چنان روحِ خود را با روح سقراط عجین ساخته است که هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد».[۱] «افلاطون مجموعه‌ای از شاهکارهای فلسفی و ادبی فراهم کرده است، این شاهکارها گفتگوهایی نمایشی هستند که در آنها به آسانی نمی‌توان تشخیص داد چه افکاری به خود سقراط باز می‌گردد و چه مطالبی را ذوق عالی هنری نویسنده به‌وجود آورده است و چه چیزهایی از تأمّلات خود افلاطون در نتایج تعلیم استادش ناشی شده است».[۲] به قول کاپلستون: «تشخیص بین افلاطون و سقراط دشوار– و گاهی بدون شک غیرممکن– است».[۳]

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط، ص۱۵.

۲- همان، صص ٦٣ – ٦٤.

۳- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱۲٤.

کارل یاسپرس، محقّق دیگر تاریخ و فلسفهٔ یونان، در این مورد این‌گونه می‌گوید: «میان اندیشه‌های سقراط و افلاطون، نمی‌توان مرزی درست و مطابق با واقع کشید. پیوند سقراط و افلاطون در تاریخِ فلسفه، یگانه است. پیوندی که به سبب آن، یک متفکّر، بزرگی خود را فقط در ارتباط با دیگری داراست؛ هستیِ یکی، بسته به هستیِ دیگری است».[۱]

ژان برَن، دیگر محقّق فلسفهٔ یونان، نیز معتقد است که در محاورات افلاطون «تشخیصِ اندیشهٔ اصلی سقراط، از سقراطِ افلاطونی غیرممکن است».[۲] همچنین والتر ترنس استیس در این مورد می‌گوید: «محاوره‌های افلاطون، در برگیرندهٔ اساس و جوهرهٔ فلسفهٔ سقراط است».[۳]

مرحوم محمّدعلی فروغی نیز بر این باور است که در حوزهٔ بررسی آرای افلاطون، به هیچ‌روی نمی‌توانیم او را از سقراط جدا کنیم[٤] و «در حقیقت، نمی‌توان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیک نمود».[٥] علاوه بر این که «وقتی دو نفر این اندازه با یکدیگر اتحاد پیدا کردند که

۱– کارل یاسپرس، افلاطون، ترجمهٔ محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷، ص ۳۵. همچنین ر.ک: صص ۳۲ – ۳۳؛ صص ۳۷ – ۳۸.

۲– ژان برن، افلاطون، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، مؤسسهٔ نشر هما، ۱۳٦۳، ص ۲۱.

۳– والتر ترنس استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۱٤۱.

٤– محمّدعلی فروغی، حکمت سقراط و افلاطون(به قلم افلاطون)، ترجمه و نگارش محمّدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران، بی‌نا، ۱۳۱٦، ص ۲۹.

٥– محمّدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۲، ص ۳٦.

آثار وجودی خود را نخواستند از هم متمایز سازند، ما چه اصرار داریم که آنها را از هم جدا سازیم».[1]

شاید بهترین نظر در مورد رابطهٔ اندیشه‌های سقراط و افلاطون این باشد که بپذیریم که هستهٔ اصلی سخنان و اندیشه‌های افلاطون از سقراط است، اما افلاطون در طول پنجاه سالی که بعد از سقراط زنده بوده، آن آراء و اندیشه‌ها را کامل‌تر کرده و شرح و بسط داده است. مطمئناً نقدها و ایراداتی بر سخنان و نظریات سقراط وارد می‌شده و محتملاً افلاطون می‌کوشیده است تا به شیوه‌ای منطقی و مناسب، و البته از زبان خود سقراط، به این ایرادات و انتقادات پاسخ دهد.

بدین‌ترتیب، باید افلاطون را تکمیل‌کنندهٔ اندیشه‌های سقراط بدانیم و البته این نکته را نیز درنظر داشته باشیم که شخصیت سقراط تا به آن اندازه از نظر افلاطون بزرگ و قابل احترام بوده است که هیچ‌گاه به خود اجازه نداده حتی کلامی را به خود نسبت بدهد و تمام آموزه‌های خود را از زبان استاد بیان نموده است.[2]

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، به همین دلایل، ما نیز نمی‌توانیم دیدگاه‌های سقراط و افلاطون را در مورد زندگی‌های متوالی از یکدیگر تفکیک دهیم و بر این باوریم که هسته و اصل این اعتقاد متعلّق به سقراط بوده است و افلاطون سعی کرده با بیان استدلال‌هایی، این نظریه

۱- محمّدعلی فروغی، حکمت سقراط و افلاطون، ص ٤٩.

۲- ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، صص ۱۲۱ - ۱۲۳؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ١٦، ٥٥، ۲۳٥.

را شرح و بسط دهد. از این‌رو، دیدگاه‌های سقراط و افلاطون را در این فصل در کنار هم و به عنوان یک نظر واحد، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در ابتدای این فصل، تا حدودی به زندگی سقراط و کلّیات روش تعلیم او پرداختیم، از آنجا که این فصل متعلّق به نظریات سقراط و افلاطون است، لازم است در ادامه، به صورت مختصر، به زندگی و کلّیات جهان‌بینی افلاطون نیز پرداخته شود و آنگاه در ادامه، به دیدگاه‌های سقراط و افلاطون دربارهٔ روح و زندگی‌های متوالی خواهیم پرداخت.

۲– افلاطون

افلاطون/ پلاتون(Platon) در سال ٤٢٨[۱] یا ٤٢٧[۲] پیش از میلاد مسیح، در خانواده‌ای اشرافی در شهر آتن متولّد شد. پدرش آریستون(Ariston) و مادرش پریکتیونه(Perictione) نام داشتند و هر دو از خانواده‌های برجسته و نامدار یونان، به‌شمار می‌رفتند.[۳]

۱– کارل یاسپرس، افلاطون، ص ۱۳؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱٥٦.

۲– دبلیو.کی.سی.گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست: زندگی و آثار. محاورات اوّلیهٔ سقراطی)، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۲۹؛ ژان برَن، افلاطون، ص ۱۱؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۲٦.

۳– تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ۲۹؛ شرف‌الدین خراسانی، از سقراط تا ارسطو، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه ملّی ایران، ۲٥۳٦، ص ۸۲.

نسب پدر افلاطون به کُدروس(Codrus) آخرین پادشاه آتن می‌رسید که بعد از او، دولت آتن، تبدیل به جمهوری شده بود.[۱] نسب مادر افلاطون نیز به سولون(Solon) می‌رسید. سولون یکی از حکمای نامدار باستان است که برخی او را جزء «حکمای هفت گانهٔ» یونان باستان دانسته‌اند.[۲]

در مجموع، خانوادهٔ افلاطون، خانواده‌ای اشرافی، معروف و بانفوذ بوده و اکثر اقوام و نزدیکان او در مشاغل دولتی و سیاسی در ادوار مختلف حکومتی آتن، شرکت داشته‌اند.

گفته شده که نام اصلی افلاطون، آریستوکِلِس(Aristocles) بوده است و معروفیت او به «پلاتون/ افلاطون» به دلیل هیکل تنومند او بوده، زیرا پلاتون در زبان یونانی به معنی «پهن» و «وسیع» است و از آن‌رو که افلاطون در جوانی ورزشکار و دارای بدنی ورزیده و اندامی چهارشانه بوده به این نام معروف شده است.[۳]

هرچند برخی معتقدند که ممکن است وجه تسمیهٔ آن به وسعت مشرب و یا سعهٔ رفتاری او اشاره داشته باشد.[٤] آنچه مسلم است او در

۱- محمّدعلی فروغی، حکمت سقراط و افلاطون، ص ۳۰؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ۲۹.

۲- همانجاها؛ شرف‌الدین خراسانی، از سقراط تا ارسطو، ص ۸۲.

۳- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۵۵؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۱۳: افلاطون(بخش نخست)، پاورقی صص ۳۲ – ۳۳؛ شرف‌الدین خراسانی، از سقراط تا ارسطو، ص ۸۳؛ حکمت سقراط و افلاطون، ص ۳۰.

٤- حکمت سقراط و افلاطون، ص ۳۰.

جوانی ورزشکار بوده و حتی در مسابقات «ایستیما» به عنوان کشتی‌گیر شرکت کرده است.[۱]

نقطهٔ عطف زندگی افلاطون، آشنایی او با سقراط است. اگرچه دقیقاً مشخص نیست افلاطون از چه سنی با سقراط آشنا بوده است،[۲] اما به طور تقریبی، می‌توان گفت که در حدود بیست سالگی به جرگهٔ مریدان و ارادتمندان سقراط پیوسته و تا هنگام شهادت سقراط، حدود ده سال، از محضر او بهره برده است.[۳]

مرگ سقراط، تأثیر عمیقی بر روح و روان و اندیشهٔ افلاطون برجا گذاشت و شدیداً او را متأثّر ساخت؛ چنان‌که این واقعه را «عامل مهم اصرار او در مخالفت با وضع سیاسی آتن» و دموکراسی موجود در آن، به شمار آورده‌اند.[٤]

همانگونه که افلاطون و دیگر شاگردانِ سقراط از وضع سیاسی و حکومتی آتن به دلیل قتل سقراط ناراضی و ناراحت بودند، دولت و مردم آتن نیز که سقراط را محکوم کرده و مقصر می‌دانستند، از حضور شاگردان و پیروان او در آتن رضایت نداشتند. همین اوضاع باعث شد که

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ۳۰.

۲- «از آنجا که سقراط با دایی افلاطون خارمیدس آشنایی داشته است، بنابراین آشنایی افلاطون با سقراط از دیرزمانی که وی می‌توانسته است بیاد بیاورد، وجود داشته است»(از سقراط تا ارسطو، ص ۸۳؛ تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱٥٦).

۳- حکمت سقراط و افلاطون، ص ۳٤؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۱۳: افلاطون(بخش نخست)، صص ۳٤ – ۳٥؛ کارل یاسپرس، افلاطون، ص ۱۳؛ ژان برن، افلاطون، ص ۱۱. مرحوم محمّدعلی فروغی آشنایی افلاطون با سقراط را در هیجده سالگی او ذکر می‌کند(سیر حکمت در اروپا، ص ۲٤).

٤- تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۲٦؛ تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱٥٥.

پس از مدتی، افلاطون و تعداد دیگری از مریدان سقراط به شهر مگارا (Megara) که خارج از قلمرو دولت آتن بود، مهاجرت کنند و در آنجا مدرسه‌ای بنا نهاده، به تعلیم و تربیت بپردازند.[۱]

افلاطون مدّتی در مگارا اقامت گزید[۲] و پس از آن عزم مسافرت کرد. منابع، از سفر افلاطون به کورِنه(Kurene)(در شمال آفریقا)، ایتالیا و مصر خبر می‌دهند.[۳] اما «برخی از پژوهشگران، همهٔ آنها، بجز سفر به ایتالیا و سیسیل را جزو افسانه‌ها می‌دانند».[٤] خصوصاً در مورد سفر او به مصر تردیدهای فراوانی وجود دارد.[٥] اما مسلّم است که او به ایتالیا و سیسل(صقلیّه/ سیکِلیا)(Sicilia/Sicily) سفر کرده و در ضمن آن با بزرگان و معتقدان آیین فیثاغوری، همچون آرخوتاس(Archytas) دانشمند فیثاغوری، دیدار کرده است.[٦] گویا افلاطون، اشتیاق فراوانی برای دیدار با فیثاغوریان و آشنایی با تفکّرات ایشان داشته است.[۷]

در ضمن این سفرها بود که افلاطون با دیونوسیوس اوّل(DionysiosI) فرمانروای خودکامهٔ سیراکوس(Syracuse)، و همچنین دیون(Dion) که از اقوام نزدیک دیونوسیوس و سیاستمدار و

۱- ژان برن، افلاطون، ۱۲؛ حکمت سقراط و افلاطون، ص ۳۵.

۲- برخی مدّت اقامت او در مگارا را حدود سه سال دانسته‌اند(ژان برن، افلاطون، ص ۱۲).

۳- ژان برَن، افلاطون، ص ۱۲؛ تاریخ فلسفه، ج۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۲٦.

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ۳٦.

٥- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱۵۷.

٦- همانجا؛ از سقراط تا ارسطو، صص ۸٤ – ۸۵.

۷- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ٤۰.

شخصیت برجستهٔ سیسیلی بود، آشنا شد. دیون، بعدها به جرگهٔ ارادتمندان و شاگردان افلاطون پیوست.

افلاطون به پیشنهاد دیون و یاری او، سعی کرد که با نزدیکی به دیونوسیوس، او را تحت تأثیر قرار داده و به سمت صلاح هدایت کند، اما در این کار موفّق نشد.[1]

افلاطون پس از این مسافرت‌ها، در سال ۳۸۸ ق.م و در حدود ٤۲ یا ٤۳ سالگی، به آتن بازگشت و دانشگاه خود، موسوم به «آکادمی»(Academy) را تأسیس کرد. «آکادمی را به به‌حق می‌توان نخستین دانشگاه اروپایی نامید؛ زیرا در آنجا مطالعات و تحقیقات، محدود به فلسفهٔ محض نبود؛ بلکه به رشتهٔ وسیعی از علوم کمکی، مانند ریاضیات و اخترشناسی و علوم طبیعی، گسترش داشت».[2]

۱- سالها بعد، پس از مرگ دیونوسیوس اوّل، پسرش دیونوسیوس دوم به جای او به حکومت رسید. این بار نیز دیون که دایی دیونوسیوس جوان بود، دست یاری به سوی افلاطون دراز کرد و از او خواست تا با تعلیمات فلسفی خود، دیونوسیوس جوان را به راه صلاح هدایت کند و از او یک «پادشاه- فیلسوف» بسازد. با توجّه به علاقه‌مندی و اظهار ارادت دیونوسیوس جوان، افلاطون این امر مهم را پذیرفت و با تمام وجود، سعی کرد که از دیونوسیوس جوان، یک پادشاه «پادشاه- فیلسوف» بسازد. او به همین منظور، دو بار دیگر به سیراکوس سفر کرد و مدّتها در آنجا اقامت گزید. اما در نهایت نتوانست این امر را محقّق سازد و به‌شدّت با شکست مواجه شد. به همین دلیل، افلاطون، برای همیشه، دخالت در امور سیاسی و به عینیت رساندن نظریهٔ «پادشاه- فیلسوف» را کنار گذاشت و تا پایان عمر، به تدریس و تألیف مشغول شد. (ر.ک: از سقراط تا ارسطو، ص ۸۵؛ صص ۸۷ – ۹٤؛ تاریخ فلسفه یونان، ج۱۳: افلاطون (بخش نخست)، صص ٤۱ – ٤۲ و ۵۲ – ۵۸؛ ژان برن، افلاطون، صص ۱۳ – ۱۵؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱٦۰).

۲- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۵۸.

علاوه بر این، در آکادمی، دانش موسیقی، زیبایی‌شناسی، سیاست و هر دانش دیگری که در راستای کمال ظاهری و معنوی انسان تا آن روز شناخته شده بود، مورد توجّه قرار می‌گرفت.[۱] نکتهٔ قابل توجّه دیگر در آکادمیِ افلاطون، روحیهٔ علمی به دور از تعصبِ حاکم بر آن بود، تا آنجا که حتی خود افلاطون نیز آموزه‌هایش را با روحیه‌ای بی‌غرضانه ارائه می‌داد و هدفش «تشویق و ترویجِ تتبّع بی‌غرضانهٔ علم» بود.[۲]

اکثر تعلیمات افلاطون در آکادمی به روش دیالکتیکی عرضه می‌شد. او در آکادمی، سخنرانی‌هایی نیز ایراد می‌کرد که افراد خارج از آکادمی هم می‌توانستند در بعضی از این جلسات شرکت کنند؛ اما متأسفانه از سخنان و درس‌های شفاهی او در آکادمی، چیزی باقی نمانده است.[۳]

آکادمی، اندکی پس از تأسیس، بسیار مورد توجّه جویندگان علم قرار گرفت و «طالبان از همهٔ زوایای یونان و اقصی نقاط دنیای مدیترانه، برای استفاده از دروس افلاطون به آتن روی می‌آوردند».[٤]

۱- از سقراط تا ارسطو، ص ۸۷.

۲- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۵۸.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ٤۷؛ حکمت سقراط و افلاطون، ص ۳۹.

٤- ژان برن، افلاطون، ص ١٤. «آکادمی تقریباً هشتصد سال دایر بود تا این‌که یکی از امپراطورهای روم، موسوم به ژوستینین یکم(Justinian I)، نظر به مخالفتی که با فلاسفه پیدا کرد، محافل و مجامع ادبی و علمی را بست و آکادمی تعطیل شد»(حکمت سقراط و افلاطون، صص ۳۷ – ۳۸).

افلاطون پس از تأسیس آکادمی- بجز دو سفری که به سیراکوس داشت- تا پایان عمر، حدود چهل سال، در آنجا مشغول تدریس، تألیف و مباحث علمی بود و زندگی خود را صرف تعلیم و تربیت انسانها نمود.

افلاطون، در نهایت، در سال ۳٤۷ یا ۳٤۸ ق.م در حدود هشتاد سالگی، در گذشت.[۱]

آثار افلاطون

خوشبختانه، افلاطون جزء معدود فیلسوفان و متفکّران باستان است که همهٔ آثارش به شکل کامل برای بشریت به یادگار مانده است. این آثار، شامل محاورات او و چندین نامه است. از آنجا که برخی از این آثار منسوب به افلاطون هستند، محقّقان حوزهٔ تاریخ فلسفه و افلاطون‌پژوهان در یکی- دو قرن گذشته، سعی کرده‌اند تا با بررسی‌های سبک‌شناسی، اعم از سبک زبانی و محتوایی، آثار اصیل را از آثار منسوب به افلاطون مشخص سازند و در این راه موفقیت‌های چشمگیری نیز داشته‌اند. تا آنجا که حتی موفّق شده‌اند، تا حدود زیادی، ترتیب تاریخی نگارش آثار افلاطون را از روزگار جوانی تا دوران کمال و پختگی او نشان دهند.[۲]

با وجود این، باز هم در تعداد آثار اصیل افلاطون، بین محقّقان اختلاف نظرهایی وجود دارد و تعداد آثار او را بین بیست و چهار تا سی

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ۲۹؛ ژان برن، افلاطون، ص ۱۵؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱٦۰.

۲- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، صص ۷۳ – ۹٦؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، صص ۱٦۱ – ۱۷۰.

و شش اثر ذکر کرده‌اند.[1] در بدبینانه‌ترین حالت، با اطمینان می‌توان گفت «بیست و چهار محاوره، یقیناً اثر اصیل و موثّق افلاطونی است. بنابراین، ما تعداد بسیار قابل توجّهی اثر ادبی داریم که تصوّر و نظر خود را دربارهٔ فکر افلاطون بر آنها بنیاد کنیم».[2] مجموعه آثار افلاطون که به فارسی نیز ترجمه شده است حاوی ۲۸ رساله به علاوه نامه‌های افلاطون است که در مجموعه شامل ۲۹ اثر می‌شود.[3]

در مورد توالی تاریخی نگارش محاورات افلاطون نیز بین پژوهشگران اختلاف نظرهایی وجود دارد، اما یکی از پذیرفته‌ترین ترتیب‌ها، که تقریباً مورد پذیرش اکثریت است، تقسیم آثار افلاطون به سه دورهٔ محاوراتِ «اوّلیه»، «میانی» و «پایانی» است که مربوط به سه دورهٔ زندگانی افلاطون از دورهٔ جوانی تا هنگام کهنسالی اوست. بدین‌ترتیب، می‌توان گفت، محاورات افلاظون با ذکر موضوع کلّی هر رساله، به قرار زیر است:

محاورات اوّلیه: آپولوژی یا دفاعیه(خطابهٔ دفاعی سقراط)، کریتون (دربارهٔ تکلیف)، لاخِس(دربارهٔ شجاعت)، لوسیس(دربارهٔ دوستی)، خارمیدس(دربارهٔ خویشتن‌داری و حکمت)، اِئوتوفرون(دربارهٔ دینداری)،

۱- ر.ک: از سقراط تا ارسطو، صص ۹۶ – ۹۷؛ حکمت سقراط و افلاطون، ص ٤١؛ تاریخ فلسفه، ج۱: دورهٔ یونانی، صص ۱۲۹ – ۱۳۰؛ کارل یاسپرس، افلاطون، ص ۱۸؛ تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، صص ١٦٣ – ١٦٤؛ ژان برن، افلاطون، صص ۱۷ – ۱۹؛ تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ۹۱.

۲- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ١٦٤.

۳- ر.ک: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ترجمه محمّدحسن لطفی- رضا کاویانی.

هیپیاس کوچک(دربارۀ دروغ)، هیپیاس بزرگ(دربارۀ زیبا)، پروتاگوراس (دربارۀ فضیلت)، گرگیاس(دربارۀ فن سخنوری)، ایون(هنر راوی).

محاورات میانی: منون(دربارۀ فضیلت)، فایدون(دربارۀ جاودانی روح)، جمهوری(دربارۀ عدالت)، میهمانی(دربارۀ عشق)، فایدروس (دربارۀ زیبایی)، ائوتودِموس(دربارۀ جدل)، مِنِکسنوس(در رثای شهیدان)، کراتولوس(دربارۀ پیدایش و ماهیّت زبان).

محاورات پایانی: پارمنیدس(دربارۀ نظریۀ مُثُل و وجود)، تِئایتتوس (دربارۀ دانش)، سوفسطایی(دربارۀ نظریۀ مُثُل)، مرد سیاسی(دربارۀ سیاست)، تیمائوس(دربارۀ جهان و انسان)، کریتیاس(دربارۀ سیاست)، فیلبوس(دربارۀ لذّت)، قوانین(دربارۀ قانون‌گذاران).[۱]

علاوه بر محاورات یاد شده، از افلاطون نامه‌هایی نیز(حدود سیزده نامه) به‌جا مانده است که به آثار او اضافه می‌شود، هرچند در مورد صحیح بودن انتساب برخی از این نامه‌ها، تردیدهایی وجود دارد.[۲]

سیری در اندیشه‌های فلسفی سقراط و افلاطون

افلاطون در ضمن رساله‌های خود، موضوعات گوناگونی را مطرح کرده است که پرداختن به همۀ آنها مستلزم تحقیقات و کتاب‌های متعدّد است. خوشبختانه، تفکّرات افلاطون در طی قرون، مورد توجّه پژوهشگران بوده و به همین دلیل، آثار فراوانی در باب آرای افلاطون به نگارش درآمده است. هرچند با وجود این همه پژوهش، هنوز هم

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ۹۱. همچنین: ر. ک: تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱٦۸ – ۱٦۹.

۲- ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، صص ۱۱۵ – ۱۱۷.

نمی‌توانیم یک تصویر کلّی و ساختارمند از نظام فکری افلاطون ارائه دهیم.

دلیل این امر، آن است که گویا خود افلاطون- برخلاف فلاسفه دیگر، مثلاً ارسطو یا فلوطین که البته بعد از او بوده‌اند- قصد برپا نمودن یک نظام ساختارمند و جزمی را نداشته و ترجیح می‌داده است که به صورت مستمر و هر روزه، در تفکّرات خود بازبینی نماید و به نتایج جدیدی دست یابد. این موضوع در اکثر محاورات او بخوبی نمایان است که او قصد ندارد پس از مباحث طولانی به یک نتیجهٔ قطعی و جزمی برسد؛ بلکه ترجیح می‌دهد راه را برای مباحث و نتایج جدید باز بگذارد.

کارل یاسپرس، از محقّقان برجستهٔ فلسفه، این موضوع را این‌گونه بیان کرده است: «گمان برده‌اند که تفکّر افلاطونی، دستگاه منظمی است مانند فسفلهٔ ارسطو و بسیاری فلاسفهٔ دیگر. ولی چنین دستگاهی را افلاطون با بیان، نمایان نساخته است. فلسفهٔ او از خلال مکالمه‌ها، پوشیده در پردهٔ شعر و همواره همراه جمله‌های معترضه، خودنمایی می‌کند ... آنان‌که وجود چنان دستگاهی را مسلّم می‌شمرند با رساله‌های افلاطون چنان رفتار می‌کنند که گویی هر یک معدن سنگی است و از هر رساله اندیشه‌ها را چون سنگ‌های ساختمان بیرون می‌کشند و به هم پیوند می‌دهند و بدین روش، می‌کوشند بنای دستگاه را بسازند و دستگاه فلسفی افلاطون را به صورت نظریه‌ای که همهٔ موضوعات را دربردارد بازسازی کنند. ولی در این کار، دشواری در پی دشواری، روی می‌نماید».[۱]

۱- کارل یاسپرس، افلاطون، صص ۲۲ – ۲۳.

بنابراین، به نظر می‌رسد که برای آشنایی با آرای افلاطون، بایسته است که آنها را به صورت مجزا مورد بررسی قرار داد و به دنبال ارائه یک نظام ساختارمند کلّی نبود. از همین رو، در ادامه به صورت بسیار مختصر، به تعدادی از آراء و نظریات برجستهٔ افلاطون که البته به نوعی با موضوع پژوهش کتاب حاضر نیز ارتباط دارند، اشاره می‌شود و آنگاه، به صورت گسترده‌تر، به شرح دیدگاه‌های افلاطون دربارهٔ روح و زندگی‌های متوالی، پرداخته خواهد شد.

نظریهٔ مُثُل (ایده)

یکی از اصلی‌ترین- و البته مناقشه برانگیزترین- نظریات افلاطون، نظریهٔ مُثُل یا ایده است. افلاطون معتقد است که عالم محسوسات، ناپایدار و گذرنده‌اند؛ بنابراین، به واسطهٔ توجّه به آنها نمی‌توان به معرفت راستین و صحیح دست یافت. در مقابل، عالم معقولات قرار دارد که پایدار، حقیقی و اصیل است و با توجّه به آن، می‌توان به معرفتِ حقیقی دست یافت.

به عبارت دیگر، «افلاطون، حقایقِ معقول را وجود واقعی می‌شمارد و وجودِ محسوسات را به واسطهٔ پرتویِ می‌داند که از آن معقولات به عالم ماده می‌تابد. [وی این معقولات را] به قیاس به موضوعات هندسی، اشکال یا صُوَر نامیده. یعنی، به لفظ یونانی، ایدس(Eidos) خوانده که معنی آن، شکل و صورت است ... و حکمای ما در بیان نظر افلاطون غالباً صورت را مثال و صُوَر را مُثُل گویند ... افلاطون، آن حقایقِ معقول یا صُوَر(مُثُل) را دارایِ وجودِ مستقلِ بالذّات و خارج از اشیاء می‌داند؛ بلکه وجود حقیقی را فقط برای صُوَر قائل است و اشیاء را که مردم

عموماً موجود واقعی می‌پندارند، واقعی نمی‌داند، مگر به اندازه‌ای که از آن حقایق، یعنی صُوَر، بهره‌مند باشند ... صُوَر یا مُثُلِ موجودات، هر یک حقیقت دارند و واحدند و لایتغیر و کامل و ابدی و پایدار و معقول، و فنا و کَوْن و فساد در آنها راه ندارد».[۱]

پس، از دیدگاه افلاطون، «صُوَر، نامرئی، جاودانی، ثابت و الهی‌اند»[۲] و محسوسات، «فقط پرتوی از مُثُل (صُوَر) خودند و نسبت‌شان به حقیقت، مانند نسبت سایه است به صاحب سایه، و وجودشان به خاطر بهره‌ای است که از مُثُل، یعنی حقیقت خود دارند و هرچه بهرهٔ آنها از آن بیشتر باشد، به حقیقت نزدیک‌ترند».[۳]

افلاطون در چندین جای آثار خود به نظریهٔ مُثُل یا صُوَر یا ایده اشاره کرده است.[۴] و البته در هر مورد تعبیرات مختلفی برای بیان آن به کار برده است که گاه، درک قضیه را پیچیده و دشوار می‌نماید.[۵]

۱- حکمت سقراط و افلاطون، صص ۱۰۴ – ۱۰۵.

۲- دبلیو.کی.سی.گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۴: افلاطون(بخش دوم: محاورات میانی)، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۲۵۷.

۳- سیر حکمت در اروپا، ص ۲۹.

۴- ر.ک: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ منون، صص ۳۷۹ – ۳۸۶؛ صص ۴۰۰ – ۴۰۱؛ ج ۲، رسالهٔ هیپیاس بزرگ، صص ۵۸۵ – ۵۹۵؛ ج ۳، رسالهٔ پارمیندس، صص۱۶۴۸ – ۱۶۴۹؛ ج ۱، رسالهٔ گرگیاس، صص ۲۸۹ – ۲۹۰؛ ج ۱، رسالهٔ لیزیس، صص ۱۵۶ – ۱۵۷. همچنین ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۴: افلاطون(بخش دوم)، صص ۲۵۴ – ۲۵۸.

۵- البته ما قصد نداریم در این مختصر، وارد پیچیدگی و دشواری‌های درک نظریه مُثُل شویم. خوانندگان علاقه‌مند، ر.ک: تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، صص ۱۹۳ – ۲۳۸؛ کارل یاسپرس، افلاطون، صص ۸۶ – ۹۶.

در مجموع می‌توان گفت که از دیدگاه افلاطون «هستنده‌های اصیل، استوار و دگرگون ناشدنی، چیزهایی‌اند بیرون از این جهان که آنها را آیدوس(eidos) یا ایده‌آ(idea) [یا مُثُل و صُوَر] نامیده است ... و اشیاء جهان محسوس(aistheos)، تنها بازتاب‌ها یا انعکاس‌ها و تصویرهایی از آن هستنده‌های واقعی و اصیل، یعنی ایده‌ها اند. ایده‌ها دیدنی و احساس کردنی نیستند، اما تعقّل کردنی‌اند، یعنی از راه عقل(noesis) می‌توان آنها را شناخت، نه از راه حس».[۱] معرفت حقیقی و راستین نیز در گروِ درکِ ایده‌هاست؛ چرا که «در نظر افلاطون، متعلّق معرفتِ حقیقی، باید ثابت و پایدار باشد، یعنی متعلّق عقل باشد نه متعلّق حس».[۲]

افلاطون برای روشن‌تر شدن نظریه ایده‌ها یا مُثُل از تمثیل معروف غار استفاده کرده است. او در ابتدای کتاب هفتم جمهوری، این تمثیل را این‌گونه بیان نموده:

«غاری زیرزمینی را در نظر بیاور که در آن مردمانی را به بند کشیده، روی به دیوار و پشت به مدخل غار نشانده‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و گردن و ران‌هایشان چنان با زنجیر بسته‌شده که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر به راست و چپ بگردانند؛ بلکه ناچارند پیوسته روبروی خود را بنگرند. در بیرون، به فاصله‌ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان، راهی است بر بلندی، و در طول راه دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن، هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند. در آن سوی دیوار، کسان

۱- از سقراط تا ارسطو، صص ۱۲۰- ۱۲۱.

۲- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۱۹۳.

بسیار، اشیای گوناگون از هر دست، از جمله پیکره‌های انسان و حیوان که از سنگ و چوب ساخته شده، به این سو و آن سو می‌برند و همهٔ آن اشیاء، از بالای دیوار پیداست. بعضی از آن کسان در حالت رفت و آمد با یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموش‌اند».[۱]

این زندانیان، دقیقاً تمثیلی از ما انسانها هستند که در غار محسوسات این دنیا اسیر شده‌ایم و تنها سایه‌ای از حقایق عالم معقولات را در اینجا مشاهده می‌کنیم، اما از آنجا که از ابتدای زندگی، در این شرایط قرار داشته‌ایم، می‌پنداریم آنچه می‌بینیم، حقیقت است.[۲]

حال، اگر زنجیر از پای یکی از این زندانیان گشوده شود و از غار خارج گردد، به حقیقت پی خواهد برد و درخواهد یافت آنچه تا کنون حقیقت می‌پنداشته، سایه‌ای بیش نبوده است. علاوه بر این، درمی‌یابد که بیرون از این غار، چه جهان وسیع و بزرگی قرار دارد. به آرامی با زمین، آسمان، ماه، ستارگان و در نهایت با خورشید آشنا می‌شود و چشم او–که در اثر عادت کردن به تاریکی توانایی‌های خود را از دست داده– آرام آرام، به حقایق هستی، روشن می‌شود. اگر این فرد به درون غار برگردد و به سایرین از وجود چنین فضاهایی خبر بدهد، مطمئناً مورد تمسخر قرار خواهد گرفت و اگر بیش از حد اصرار ورزد، حتی ممکن است توسط آنها کشته شود.[۳]

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، کتاب هفتم، صص ۱۱۳۵ – ۱۱۳۶.

۲– همانجا.

۳– همان، صص ۱۱۳۱ – ۱۱۳۳. نکتهٔ جالب در این تمثیل، مشابهت آن با سرنوشت و داستان همهٔ عارفان، دانایان و پیامبران تاریخ بشریت است. کسانی‌که به درک بالاتری از هستی دست یافتند و پس از آن مرحلهٔ یقینی، خواستند دانایی خود را با انسانهایِ ناآگاهِ اسیرِ توهماتِ

این تمثیل، علاوه بر توضیح عالم مُثُل یا ایده‌ها، با نظریهٔ معرفت نیز مرتبط است؛ زیرا افلاطون، به طور تلویحی، سیر تکاملی معرفت از مرحلهٔ حسی تا مرحلهٔ حقیقی را در چهار مرحله، توضیح می‌دهد.

مراتب معرفت

معرفت، در مرحلهٔ نخست، تنها بر اساس پندار یا حدس(eikasia) است. سپس، به مرحلهٔ باور(Pistis) خواهیم رسید. آنگاه، در مرحلهٔ سوم، به تعقّل یا استدلال عقلی(dianioa) دست می‌یابیم و در مرحلهٔ چهارم، به علم(noesis) که بالاترین درجهٔ شناخت(episteme) است، راه خواهیم یافت.[1]

به بیان تمثیلی خود افلاطون، کسی که از غار خارج می‌شود، برای درکِ خورشید، باید چهار مرحله را پشتِ سر بگذارد: «پس باید چشم‌های او، به‌تدریج، به روشنایی خو گیرند تا به دیدن اشیاء گوناگون توانا شود. نخست، سایه‌ها و تصاویر اشخاص و اشیاء را که در آب می‌افتند، بهتر از چیزهای دیگر تمیز خواهد داد. پس، در مرحلهٔ دوم،

حسّی، در میان بگذارند، اما از طرف جامعه به ریشخند گرفته شدند. یا آنها را ساحر و دیوانه خواندند و یا از سوی «عوامِ کالانعام» به قتل رسیدند. کم نیستند سقراط‌ها و برونوها (Bruno) و حلاج‌ها و عین‌القضات‌ها و سهروردی‌هایِ تاریخ. هرگاه، این دانایان به اسرار، حقیایقی را برای مردمِ اسیر در غار توهمات، بیان کرده‌اند، با برخوردهای نامناسبی مواجه شده‌اند. بشر باید بیاموزد که به جای تعصب و جزمیت بر پندارهای حسّی –که آنها را حقیقت مطلق می‌پندارد– باید به تفکّر فلسفیِ حقیقی، روی بیاورد و به‌جای ردّ کورکورانهٔ حقیقت، به تحقیق بدون تعصب و علمی، دربارهٔ اسرار و معارفی که رازدانان و فیلسوفانِ الهی و عارفان برای بشریت به ارمغان آورده‌اند، بپردازد. به امید چنین روزی.

۱– از سقراط تا ارسطو، ص ۱۳۰؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۸۱.

خود آدمیان و اشیاء را خواهد دید. پس از آن [در مرحلهٔ سوم]، به تماشای آسمان و ستارگان خواهد پرداخت، ولی آنها را هنگام شب بهتر خواهد دید، زیرا دیدگانش به روشنایی ماه و ستارگان زودتر عادت خواهد کرد و حال آن‌که در روز، روشنایی خورشید، چشم‌هایش را رنج خواهد داد. سرانجام در مرحلهٔ چهارم، خواهد توانست خورشید را ببیند، نه انعکاس خورشید را در آب یا در چیزهای دیگر، بلکه خود خورشید را در عین پاکی و تنهایی در مکان خودش خواهد دید و به ماهیّت آن پی خواهد برد».[۱]

چهار مرتبهٔ شناخت، منطبق با چهار مرتبهٔ وجود یا مراتب هستی از دیدگاه افلاطون هستند. به عبارت دیگر، وجودشناسی و معرفت شناسی افلاطون با یکدیگر در پیوندی تنگاتنگ قرار دارند.

مرتبهٔ شناخت علمی یا شهودی(نوئزیس)، با مرتبهٔ صُوَر یا مُثُل ارتباط دارد. مرتبهٔ شناخت عقلی(دیانویا)، با مفاهیم صُوَر واسطه یا ریاضیات مرتبط است. مرتبهٔ شناخت باور یا گمانی(پیستیس)، با اشیاء محسوس در پیوند است. و در پایین مرتبه، پندار یا خیال یا شناخت وهمی(ایکازیا)، با تصاویر و سایه‌ها مطابق است.[۲]

به دیگر سخن، می‌توان گفت از دیدگاه افلاطون، «شناسایی(معرفت)، پله به پله پیش می‌رود: از مرحلهٔ ادراک حسی به مرحلهٔ ایده و از ایده به آن سوی هستی(از ایده‌ها به ایدهٔ نیک). به بیانی دیگر، آدمی از مرحلهٔ تجربهٔ حسی، گام به مرحلهٔ پندار درست می‌نهد ... آنگاه، از مرحلهٔ پندار

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، کتاب هفتم، صص ۱۱۳۱ – ۱۱۳۲.

۲– تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۱۸۱. همچنین ر.ک: از سقراط تا ارسطو، صص ۱۲٤– ۱۳۰؛ ژان برن، افلاطون، ص ٦۹.

درست هم گام فراتر می‌نهد و پس از گذشتن از مرحلهٔ دانش‌ها به مقامی می‌رسد که جلوه‌گاه ایده‌هاست. پس، از آنجا نیز فراتر می‌رود و به آن چیزی نزدیک می‌شود که روشنایی و هستی ایده‌ها از اوست. این مراحل یا پله‌ها بر حسب جنبه‌های مختلفشان، درجات شناسایی، مراحل وضع تمام وجود انسانی، یا *مراحل* هستی‌اند. طی این مراحل، در آنِ واحد، هم ژرفا پذیرفتن شناسایی است، هم خود شدن در پاکی روح و هم نیل به تماشایِ هستی بَرین».[۱]

از اِینجا درمی‌یابیم که از دیدگاه افلاطون، برای رسیدن به معرفت حقیقی و شهودی، باید به عالی‌ترین درجات وجودی نائل آمد و این درجات عالیه، در گرویِ تعقّل و بالاتر از آن، تصفیه و تزکیهٔ روح است؛ چرا که تنها روح است که به هستی برین راه دارد و شناخت راستین، همان یادآوری خاطراتِ روح در عالَمِ علْوی است.[۲]

از همین روست که افلاطون‌پژوهان معتقدند که «آموزهٔ صُوَر و جاودانگی روح، تفکیک‌ناپذیرند؛ [زیرا] فیلسوف، جاودانگی‌اش را از راه تماس با صُوَر الهی و ابدی به دست می‌آورد. اما به این تماس، دیدار یا شناخت، فقط از راه آنامنسیس(anamnesis)(تذکّر/ یادآوری خاطرات روح) می‌توان رسید و آن هم مستلزم قبول تناسخ(زندگی‌های متوالی) و جاودانگی روح است».[۳]

این، همان موضوعی است که در ادامهٔ کتاب، مورد بحث قرار خواهیم داد و نظریات افلاطون را در این زمینه، بررسی خواهیم کرد.

۱- کارل یاسپرس، افلاطون، صص ۱۰۱ – ۱۰۲.

۲- ر.ک: حکمت سقراط و افلاطون، صص ۱۱۰ – ۱۱۱.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۳۰۳.

عشق و مراتبِ آن

یکی دیگر از موضوعاتی که بسیار موردتوجّه افلاطون بوده و البته با مسألۀ معرفت و درکِ حقیقت راستین نیز در ارتباط است، موضوع عشق و مراتبِ آن است.

از دیدگاه افلاطون، آنچه انسان را به سمت حقیقتِ مطلق و کمالِ نهایی- که همان اتصال به مبدأ خیر و یگانگی با آن و جاودانگی راستین است- می‌رساند، «عشق» است. افلاطون معتقد است که «عشق، اشتیاقی است که روان آدمی به سوی سرچشمۀ جاویدان و فناناپذیر خدای هستی دارد و پیوسته کوشش می‌کند که خود را به آن نزدیک و همانند سازد... این عشق، از یکسو زائیدۀ سرشتِ همانندِ خدایی آدمی است، اما از سوی دیگر، کوشش و تلاشی است برای هرچه نزدیکتر و همانندتر شدن به آنچه جاویدان و فناناپذیر است».[1]

افلاطون بر این باور است که آنچه «بین موجود فناپذیر(انسان) و موجود فناناپذیر ازلی(خدا)، رابطه برقرار می‌کند، عشق است».[2] به عبارت دیگر، در تفکّر فلسفی افلاطون، عروج و سیر استکمالی انسان بر پایۀ عشق استوار است.[3] و اساساً «دانایی فلسفی، دانایی عاشق است، و عشق، شناختن است. دانستن در ارتباط عاشقانه یاد دادنی می‌شود. افلاطون نخستین فیلسوفِ عشق است که هنگامی که به سوی مبدأ صعود می‌کند به واقعیتِ نَفْسِ عشق، یعنی به تحقّق انسانِ فلسفی

۱- از سقراط تا ارسطو، ص۱۱۲؛ همچنین ر.ک: دورۀ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالۀ مهمانی، صص ٤٥٨ – ٤٦٠.

۲- ژان برن، افلاطون، ص ۱۳۵.

۳- کارل یاسپرس، افلاطون، ۱۲۸.

می‌رسد».[1] از دیدگاه افلاطون، حتی «کلمهٔ فلسفه به معنی حرکت عشق است و فلسفه، عشقِ به دانایی است، نه خود دانایی».[2] و «منظور افلاطون از عاشق، همان فیلسوف است».[3]

افلاطون معتقد است که «*عشق، محصول درکِ زیبایی است*» و از آنجا که در تفکّر افلاطون، «زیبایی» دارایِ مراتب است، «عشق» نیز دارای مراتب و درجاتی است. هرچه درک انسان به زیبایی حقیقی، نزدیک‌تر شود، حقیقتِ عشق و عشقِ حقیقی نیز را بیشتر درک خواهد کرد.

همانگونه که قبلاً اشاره شد، افلاطون برای معرفت، چهار مرتبه قائل است که با چهار مرتبهٔ هستی‌شناسی او نیز قابل تطبیق است. به همین ترتیب، افلاطون برای عشق نیز چهار مرتبه قائل است که از عشق مجازی آغاز و به عشق به زیبایی مطلق و جاودانی، ختم می‌شود:

«نخستین مرحلهٔ عشق گرایش به سوی پیکرهای زیباست ... مرحلهٔ دوم عشق، رسیدن به ارزشی برتر، یعنی دوست داشتن زیبایی روح‌هاست، مرحله سوم، دوست داشتنِ زیبایی معرفت(دانش) است. مرحلهٔ چهارم و واپسین مرحلهٔ عشق، دوست داشتن آن زیبایی مطلق، فناناپذیر، دگرگون ناشدنی و جاویدان است».[4]

همانگونه که درک انسان برای دستیابی به معرفت راستین و حقیقی از حس یا پندار شروع می‌شود و پس از طی کردن مراتبی به علم حقیقی

۱- کارل یاسپرس، افلاطون، ۱۲۸.

۲- همانجا.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۳۵۲.

٤- از سقراط تا ارسطو، ص ١١٤؛ همچنین: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، صص ٤٦٣ – ٤٦٥.

می‌رسد؛ مراتب عشق به زیبایی نیز از زیبایی‌های محسوس و عشق‌های مجازی شروع می‌شود و آرام آرام، به سمت عشق به زیبایی مطلق، پیش می‌رود. بنابراین، «کمال عشق» و «کمال معرفت» در ارتباطی تنگاتنگ با هم قرار دارند که منجر به راهیابی به «کمال وجود» و یگانگی با اصل و مبدأ هستی و جاودانگی حقیقی می‌شود.

به عبارت دیگر، افلاطون راه دستیابی به «کمال وجود» را «کمال معرفت» و «کمال عشق» می‌داند و بدون عشق و معرفت، کمالِ وجودی نیز متصوّر نیست. به همین دلیل است که در فلسفهٔ او به همان اندازه که به عقل و مسائل آن توجّه شده است به زیبایی و عشق نیز پرداخته شده.[1]

دلیل آن‌که زیبایی‌های محسوس و مجازی، آدمی را به سوی زیبایی مطلق و حقیقی رهنمون می‌سازد، آن است که ارواح انسانها، قبل از این‌که در بدن‌ها هبوط کنند، در عالمِ ورایِ محسوسات، زیبایی‌های عالم صُوَر را دیده‌اند و حال، در عالم ماده، هرگاه چیز زیبایی را می‌بینند، این زیبایی‌های ظاهری، آنها را به یاد خاطرات ایشان از زیبایی‌های حقیقی می‌اندازد. اگر انسان، توجّه‌اش را به اصل زیبایی موجود در محسوسات جلب کند و در پی تصاحب و لذّت بردن آنی از آن اشیای زیبا نباشد، می‌تواند از زیبایی محسوس به زیبایی حقیقی، راه یابد. اما اگر به جای توجّه به اصل زیبایی، در پی کامجویی حسی و شهوانی از آن زیبایی باشد، از رسیدن به اصل زیبایی باز می‌ماند.[2]

۱- تا آنجا که برای مخاطب آشنا با «علم عرفان» این تردید پیش می‌آید که افلاطون را فیلسوف بنامد یا عارف؟ هرچند به نظر نگارنده، «فلسفهٔ راستین» و «عرفان حقیقی»، تباینی با یکدیگر ندارند و می‌توان افلاطون را هم فیلسوفِ عارف و هم عارفِ فیلسوف نامید.

۲- ر.ک: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، صص ٤٥٨ – ٤٦٥.

به دیگر سخن، «روح انسان، در آن هنگام که آزاد بود، زیبایی مطلق و خیر حقیقی را دید و اکنون هم که غبار تن حجاب چهرهٔ جانش شده، نگران اوست. زیبایی محسوس را که می‌بیند، یاد از زیبایی معقول می‌کند و نیز هر نفسی، خواهان کمال، یعنی، طالب بقاست. و بقا در پیوستن به زیبایی و خیر مطلق است».[۱] «دیدار زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به خاطر شخص می‌آورد و بال و پَر او شروع به رشد می‌کند. او هنوز نمی‌تواند بالا برود، اما همیشه چشم به عالم بالا دوخته است. جریان یادآوری بر هر کسی آسان نیست. اما کسانی که هنوز یاد زیبایی واقعی در ذهن‌شان زنده است، احساسی به آنها دست می‌دهد که بیشتر به پرستش شباهت دارد».[۲] آنگاه به واسطهٔ این حسّ شریف، که همان عشق است، زمینه‌های صعود به مراتب بالاتر معرفت برای‌شان حاصل می‌شود.

خلاصه آن‌که افلاطون معتقد است، برای رسیدن به عشق حقیقی، باید از عشق‌های مجازی، متوجّه حقیقتِ عشق و زیبایی شد و از هر مرتبهٔ درکِ زیبایی، متذکّر مرتبهٔ والاتر و بالاتر گشت تا آن‌که به نهایت زیبایی و خیر و کمال عشق، دست یافت.

افلاطون، مراحل گَذر از عشق مجازی و رسیدن به عشق حقیقی را در رسالهٔ مهمانی، به زیبایی و ظرافت تمام، شرح داده است:

«کسی که بخواهد برای رسیدن به مقصود نهایی عشق، راه درست را در پیش گیرد، باید در روزگار جوانی، به تن‌های زیبا دل ببازد... سپس، درمی‌یابد که زیبایی یک تن با زیبایی همهٔ تن‌های دیگر یکی است و همهٔ آن زیبایی‌ها از یک تبارند. پس، به خود می‌گوید اگر من شیفتهٔ

۱- حکمت سقراط و افلاطون، ص ۱۱۳.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج۱٤: افلاطون(بخش دوم)، صص ۳۲۹ – ۳۳۰.

زیبایی تنم، علّتی نمی‌بینم که تنی را بر تن‌های دیگر برتری نهم. با پدیدار شدن این شناسایی، عاشق همهٔ تن‌های زیبا می‌گردد و از دلبستگی به یک تنِ تنها دست برمی‌دارد و این‌گونه، دلبستگی را حقیر می‌شمارد. چون بدین مرحله رسید، چشمش به دیدن زیبایی روح باز می‌شود و آنگاه درمی‌یابد که زیبایی روح، بسی برتر از زیبایی تن است... ولی در این پایه نیز نمی‌ماند، بلکه خواه و ناخواه، به پایه‌ای بلندتر گام می‌گذارد و زیبایی اخلاق و آداب و سنن و قوانین را می‌بیند و خویشی و یگانگی آنها را درمی‌یابد... در این هنگام، راهنما باید او را به سمت دانش‌ها و هنرها بگرداند تا زیبایی آنها را نیز ببیند... کسی که در راهِ عشق، همهٔ آن مراحل را طی کرد و زیبایی‌های فراوان را بدان ترتیب که بر شمردیم مشاهده نمود، در پایان راه، یکباره، با زیبایی حیرت‌انگیزی که طبیعتی غیر از طبیعت زیبایی‌های دیگر دارد، روبرو می‌گردد و آن زیبایی خاص، همان‌چیزی است که همهٔ آن کوشش‌ها و سیر و سلوک‌ها برای رسیدن به آن صورت گرفته است. آن زیبایی، هستی پاینده و جاودانی است که نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود و نه بزرگتر می‌گردد و نه کوچکتر... هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد و همهٔ چیزهای زیبا فقط بدان سبب که بهره‌ای از او دارند زیبا هستند... فقط هنگامی‌که آدمی بدین مرحله گام بگذارد و از دیدار زیبایی راستین بهره‌مند گردد، زندگی‌اش ارزش راستین، پیدا می‌کند».[۱]

این جایگاه، عالی‌ترین درجهٔ وجود از دیدگاه افلاطون است، و غایتِ تلاشِ علمی و عملیِ سقراط و افلاطون رسیدن به این جایگاه و سوق دادنِ سایر انسانها، بدین مقام است. مقام و جایگاه و حال خوشی که با

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، صص ٤٦٢ – ٤٦٤.

هیچ چیز دیگر قابل مقایسه نیست و هیچ زیبایی دیگری نمی‌تواند با آن مقایسه شود: مقام قرب و مصاحبت و دوستی با خداوندِ زیبای مطلق و زندگی جاودانه در قرب و اتحاد با او. البته لازمهٔ رسیدن به این جایگاه، روی بر تافتن از خواسته‌های نفسانی و گذشتن از محسوسات و پروردنِ قابلیت‌های روحی و درونی است:

«اگر این نیک‌بختی روزی نصیبت گردد و به دیدار آن زیبایی نائل آیی، هرگز حاضر نخواهی بود آن را با زر و سیم و جامه‌های گرانبها یا... بسنجی. کسی که بدان مرحله گام بنهد و آن زیبایی خدایی را در عین صفا و پاکیزگی و دور از هرگونه رنگ و نقشِ فناپذیر، در برابر خویش بیابد، به چه حالی می‌افتد. گمان می‌کنی لذّتی یا سعادتی بالاتر از آن هست که آدمی به دیدار آن زیبایی نائل آید و زندگی را در مصاحبت آن به سر برد. فقط کسی که آن زیبایی راستین را با دیدهٔ روح بنگرد و از زیبایی‌های زمینی که اشباح و سایه‌های زیبایی راستین‌اند روی برتابد، به زادن و پروردن قابلیت‌ها و فضائل راستین توانا می‌گردد و اشباح و سایه‌های فضائل را به دیدهٔ حقارت می‌نگرد. و پاداش کسی که فضائلی راستین را به وجود آورد این است که در جرگهٔ دوستانِ خدا درمی‌آید و زندگی جاودان می‌یابد».[1]

خلاصه آن‌که «عشق از مرحلهٔ غریزی ... تا مرحلهٔ شهود جمالِ ازلی لایزالی، پیاپی ارتقا می‌یابد [تا] به دریای بیکرانِ زیبایی که همهٔ زیبایی‌ها از آن به در می‌آید» متصل گردد.[2] کسانی که به این مرتبه از عشق، دست

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ مهمانی، صص ٤٦٣ – ٤٦٤.

۲– تاریخ فلسفه، ج۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۵۷.

می‌یابند و «وجودِ زیبایِ مطلق را باز می‌شناسند... واجدِ حیاتِ حقیقی هستند و فکر چنین کسانی، عینِ معرفت است».[۱]

خداشناسی

اگرچه نمی‌توان با صراحت در مورد دیدگاه‌های افلاطون دربارهٔ خداوند و تفاوت‌های آن با خدای ادیان ابراهیمی حکم کرد، اما بنا به تصریح افلاطون‌شناسانِ برجسته‌ای چون تیلور، می‌توان گفت: «در نظر افلاطون، فعالیت الهی، هدفدار است. به عبارت بهتر، خداوند، متشخص است، زیرا چندخدایی از آنجا که مفهومِ خلقتِ آگاهانه را دربرندارد، در واقع، فقط صورت دیگری از همان نظریه‌ای است که افلاطون آن را با الحاد برابر می‌شمارد... در هر حال، افلاطون، مبدع خداشناسی توحیدی فلسفی است».[۲] همچنین، پروفسور کرومبی، در شرح رسالهٔ تیمائوس افلاطون به این موضوع اذعان دارد که «تیمائوس، آشکارا توحیدی است».[۳]

خود افلاطون در رسالهٔ تیمائوس در ضمن مباحثش سخنانی بیان می‌دارد که تا حدودی با تفکّر ادیان ابراهیمی در مورد خداوند سازگار

۱- ژان برن، افلاطون، ص ٧٦.

۲- A. E. Taylor, Plato: The Man and His Work, Sixth Edition, London, Methuen And Company Limited, Reprinted ۱۹۵۵, pp. ٤۹۲ - ٤۹۳: "...Plato is the creator of philosophical Theism".

۳- I. M. Crombie, An Examination of Plato's Doctrines, Vol. ۱: Plato on Man and Society, London: Routledge & Kegan Paul, ۱۹٦۲., p. ۳۷۵.

به نقل از: حسین غفاری، «فلسفه افلاطون مادر همهٔ فلسفه‌های الهی است»، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، شمارهٔ ٦ و ٧، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، ص ٤۲.

است، هرچند نمی‌توان این سخنان را حمل بر عقیدهٔ کلّی او در این باب کرد: «نوعی از هستی وجود دارد که پیوسته همان است و همان می‌ماند: نه می‌زاید و نه از میان می‌رود و نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می‌دهد و نه خود در چیزی دیگر فرو می‌شود. نه دیدنی است و نه با حواس دیگر دریافتنی؛ بلکه فقط تفکّر خردمندانه می‌تواند از دیدار آن بهره‌مند گردد».[١]

با سیری کلّی در رساله‌های افلاطون، این موضوع بر هر محقّقی یقین می‌شود که افلاطون، فیلسوفی الهی و خداجوست و در پی عشق به خداوند و جذب عشق او به سمت خود است؛ چنان‌که در کتاب قوانین می‌گوید: «برای ما اندازه و معیار هرچیز خداست، نه چنانکه بعضی می‌پندارند این یا آن آدمی. بنابراین، هرکه بخواهد محبوب خدا شود، باید با همهٔ نیروی خود بکوشد تا به حدّ امکان، شبیه خود او شود. بدین جهت، از میان ما تنها کسی محبوب خداست که خویشتن‌دار است و از دایرهٔ اندازه و اعتدال پای بیرون نمی‌گذارد؛ زیرا چنین کسی شبیه به خداست».[٢]

همانگونه که در ضمن بحث از صُوَر اشاره شد، افلاطون به «صُورةالصُّوَر» با «خیرِ مطلق» معتقد است که صُوَر همگی در تحت آن «صورت واحد» واقع‌اند و آن، «وحدانیت تام» و «کمال مطلق» است.[٣] همچنین، همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، افلاطون در رسالهٔ تیمائوس

١- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ٣، رسالهٔ تیمائوس، ص ١٨٧٦.

٢- همان، ج ٤، رسالهٔ قوانین، کتاب چهارم، صص ١٢٩ – ١٣٠.

٣- حکمت سقراط و افلاطون، ص ١١٢؛ همچنین ر.ک: از سقراط تا ارسطو، ص ١٢١.

«حکمت الهی را تأسیس نموده و به یگانگی مبدأ کل و صانعِ مُدرِکِ مُرید، تصریح نموده است».[۱]

خلاصه آن‌که «افلاطون [در آثار خود همواره] دربارهٔ خدا سخن می‌گوید. آنچه در جمهوری به عنوان «خود نیک» به خورشید تشبیه می‌شود و ایده‌ای در ورای هستی است که بخشندهٔ زندگی است، آنچه در پارمیندس در دیالکتیک «واحد» به آن برمی‌خوریم، آنچه در تیمائوس به نام «صانع» خوانده می‌شود که از روی سرمشقِ ایده‌ها جهان را از نیستی زمان یا ماده به وجود می‌آورد، می‌توان گفت که همه اشاره به یک چیز است».[۲]

بنابراین، می‌توان گفت در این‌که افلاطون حکیمی الهی و خداباور است، در بین پژوهشگران، اختلافی وجود ندارد، و اگر اختلافی است بر روی چگونگی خصوصیات این خدا و اختلاف تصوّر آن با اصحاب مذاهب خداباور است.[۳]

نکتهٔ آخر در مورد به کارگیری لفظِ خدایان در آثار افلاطون است. همچنان‌که در قسمت سقراط نیز توضیح داده شد، به کار بردن این لفظ، به دلیل فرهنگ رایج آن روزگار یونان بوده است و دلیلی بر اعتقاد به

۱- حکمت سقراط و افلاطون، ص ۱۱۹.

۲- کارل یاسپرس، افلاطون، ص ۱۳۳.

۳- که به نظر می‌رسد چندان محل بحث نباشد، چرا که تقریباً همهٔ ادیان و مذاهب و مکاتب خداباور، در تعریف خدا و خصوصیات او با یکدیگر اختلاف دارند. حتی معتقدان به یک دین واحد نیز، خدا را به صورت یکسانی تصوّر نمی‌کنند، چنانکه در مذاهب مختلف اسلامی مثل مشبهه و مجسمه و معتزله و اشاعره، ویژگی‌ها و خصوصیاتِ مختلف و گاه متناقضی به خدای مورد قبول مسلمانان، اطلاق می‌شود.

خدایان هم عرض نیست؛ بلکه بنا به گواهی محقّقان برجستهٔ فلسفه، دیدگاه‌های سقراط و افلاطون دربارهٔ خدا از خداشناسی عامیانهٔ آن روزگار بسیار بالاتر بوده و معتقد به خدای برتر و متعالی بوده‌اند و سایر خدایان مورد قبول یونان را تنها جلوه‌ای از خدای یکتا می‌دانسته‌اند که در زبان ادیان ابراهیمی به آنها ملائک و یا فرشتگان اطلاق می شود و به خودی خود دارای قدرتی نیستند؛ بلکه نیروی خود را از خدای متعال دریافت می‌دارند. دبلیو. کی. سی. گاتری، محقّق برجستهٔ فلسفهٔ یونان، بخوبی این مفهوم را در اندیشهٔ سقراط و افلاطون دریافته و تبیین کرده است:

«به نظر می‌رسد از خداشناسی عامه قدم فراتر نهاده و به مفهوم نیروی واحدی رسیده است که کلمهٔ «خدا» ترجمهٔ مناسبی برای آن است... عبارتی در [کتابِ خاطراتِ سقراطی] کسنوفون هست که در آنجا، سقراط به آرسیتودموس می‌گوید: «فقط توجّه داشته باش که عقلی که در وجود توست، بدن تو را مطابق میل خود اداره می‌کند. بر همین منوال، باید قبول کنی که حکمتی که در کُل عالم سریان دارد، همه چیز را براساس میل خویش تنظیم می‌کند»(خاطرات، ۱، ٤، ۱۷). سقراط این «موجود متعالی» را در فقرات ۳، ٤، ۱۳(از کتاب خاطرات) در برابر «خدایان» دیگر قرار می‌دهد و از آن به عنوان کسی سخن می‌گوید که کُل عالم را انتظام می‌بخشد و در کنار هم نگاه می‌دارد. اشاره به خدایی که عقل متعالی جهان است و به منزلهٔ عقل ما در بدنمان است، همیشه با تأکید بر عنایت خاص او بر آدمیان همراه است. در فقرات ۱، ٤، ۵ (از کتاب خاطرات) این موجود «کسی است که انسان را به وجود آورد» ... سقراط، هم لفظ «خدا» را به کار می‌برد و هم واژهٔ «خدایان» را، ولی

تمایلش به «خدا» بیشتر است؛ و قبلاً دیدیم که در مقابل خدایان پایین‌تر، از خدای متعالی‌ای سخن می‌گوید که مهار کُل عالم به دست اوست. اعتقاد او به «خدایان متکثّر عامه»، احتمالاً به این صورت بوده است که آنها را «تجلّیاتِ گوناگونِ یک روحِ متعالی» می‌دانسته است. موضع اکثر متفکّران آن زمان همین بوده است و ظاهراً استعمال بالسّویهٔ «خدا»، «خدایان» و «ذات الهی» از ویژگی‌های آن دوره بوده است».[۱]

تا این قسمت از این فصل تا حدودی با زندگی و اندیشه‌های سقراط و افلاطون آشنا شدیم. در ادامه، به بررسی دیدگاه‌های ایشان در مورد روح، زندگی‌های متوالی، یادآوری زندگی‌های گذشته، برزخ، راه‌های رهایی از چرخهٔ باززایش و عاقبتِ ارواح، پس از طی کردن زندگی‌های متوالی، خواهیم پرداخت.

دیدگاه‌های سقراط و افلاطون دربارهٔ روح

سقراط و افلاطون در حوزهٔ «روح‌شناسی» یا «علم‌النفس» دارای نظریات جدید و بدیعی در تاریخ تمدن یونان بودند و در زمرهٔ طرفداران

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، صص ۲۸۲ – ۲۸۵. اعاظم محققان مسلمان نیز سقراط و افلاطون را موحّد کامل می‌دانند. به عنوان نمونه، علامه حسن حسن‌زاده آملی نیز دقیقاً نظری مشابه نظر آقای گاتری دارد و لفظ خدایان را مربوط به ارباب انواع می‌داند که اعتقاد به آن، هیچ‌گونه منافاتی با توحید و یکتاپرستی ندارد. ایشان، بزرگان فلسفه یونان همچون سقراط و افلاطون را موحّد کامل می‌دانند. ر.ک: حسن حسن‌زادهٔ آملی، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم، ۱۳۸۱، ج٦، صص ۱٤۷ – ۱٤۸؛ ج۱، ص ۲۱۰؛ ج ٤، ص ۳۰۳؛ همچنین است نظر علامه سیّدمحمّدحسین حسینی طهرانی، ر.ک: الله‌شناسی، چاپ چهارم، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱٤۲٦ ق، ج ۳، ص ۳۵۰ که سقراط و افلاطون را موحد و در تقابل با شرک می‌داند.

سرسخت «اصالت روح» به‌شمار می‌آیند. ایشان، «به هیچ وجه، تسلیم علم‌النفس سطحی جهان‌شناسان پیشین که نَفْس(روح) را تأویل به هوا یا آتش می‌کردند، نشدند. آنها نه مادی مذهب بودند و نه از کسانی که نَفْس(روح) را پدیده‌ای فرع بر بدن می‌شماردند؛ بلکه طرفدار قطعی و سرسخت اصالت روح(Spiritualist) بودند. [از دیدگاه ایشان] نَفْس (روح) به وضوح از بدن متمایز است و با ارزش‌ترین دارایی انسان است و توجّه و مراقبتّ راستین از نَفْس(روح)، باید کار اصلیِ انسان باشد».[۱]

افلاطون اذعان دارد که تبیین و تعریف روح، کاری طولانی و دشوار است و دلیل این امر «خدایی بودن روح» است. از همین‌روی، معتقد است که برای درک بهتر حقیقتِ روح، بایسته است که از تمثیل، تشبیه و استعاره استفاده کرد.[۲] با وجود این، در لابه‌لای سخنان افلاطون در رساله‌های او، ویژگی‌ها و خصوصیاتی برای روح ذکر شده است که تا حدودی، تعریف روح از دیدگاه سقراط و افلاطون را مشخص می‌کند.

به عنوان نمونه، افلاطون و سقراط معتقدند که روح، «آغازگر حرکت» یا «منشأ حرکت» است؛[۳] چنان‌که در رسالهٔ تعریفات افلاطون، در تعریف روح چنین آمده است: «روح: آنچه خود، خود را می‌جنباند؛ علّت همهٔ حرکات».[٤] همچنین در رسالهٔ کراتیلوس- که رساله‌ای دربارهٔ اشتقاق

۱- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۲۳۹.

۲- ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۲٤۳. همچنین ر.ک: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ تیمائوس، ص ۱۸۵۲؛ همان، ج ۲، رسالهٔ منکسنوس، ص ۷۲٤. همچنین: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۳۵۷ و ص ۳٦۰.

۳- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۲۳۹.

٤- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ٤: رسالهٔ تعریفات، ص ۲٦۵٦.

واژه‌هاست- افلاطون از زبانِ سقراط این‌گونه نقل می‌کند که: «به‌گمان من کسانی که روح را با اینَ نام (پسوخه)، خوانده‌اند، خواسته‌اند این معنی را بیان کنند که روح برای تن، مایهٔ زندگی است، چون تن را قادر به دَم زدن می‌کند و بدین‌سان، آن را زنده نگاه می‌دارد، در حالی‌که اگر از تن دور شود، تن می‌میرد و تباه می‌گردد... [علاوه‌بر این] اصلی که همهٔ جهان را منظم ساخته و به صورتی یگانه درآورده است، بحق، باید روح خوانده شود».[۱]

بنابراین، می‌توان گفت که از دیدگاه سقراط و افلاطون، روح یا نَفْس، به تعبیر خود آنها «پسوخه»[۲]، «اصلی است «خودمحرک» که حرکت خود را به ماده نیز می‌بخشد و بدین‌ترتیب، آن را نیز زنده می‌گرداند ... روح با حرکت خودش، تمام چیزها را به حرکت وامی‌دارد».[۳]

علاوه‌بر این، از دیدگاه سقراط و افلاطون «روح، امری الهی است و بیش از این‌که انسان، خلعت هستی بپوشد، وجود داشته است. از این‌رو، می‌توان گفت که انسان، موجودی است نامی که جنبهٔ آسمانی و ملکوتی دارد».[٤] افلاطون در رسالهٔ فایدون متذکّر می‌شود که از آنجا که روح دارای قابلیتِ تأمّل در هستی ازلی است و خاصیت جاودانگی دارد و زمام امور تن نیز در دست اوست، «وجودی الهی» و دائمی است و

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ٤: رسالهٔ تعریفات، ج ۲، رسالهٔ کراتیلوس، صص ۷۵٦ – ۷۵۷.

۲- «پسوخه را معمولاً روح یا نَفْس(Soul) ترجمه می‌کنند... سقراط و دوستانش که در نامیرایی آن بحث می‌کنند، همان بُعد زندهٔ انسانها را درنظر می‌گیرند، یعنی آن چیزی را که تن را زنده می‌سازد»(تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۲۰٤).

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، صص ۳۵٤ – ۳۵۵.

٤- ژان برن، افلاطون، ص ۱۱۵.

«جنبهٔ خدایی» دارد.[1] همچنین، روح را به عنوان «وجودی بسیط» معرفی می‌کند و همین امر را باعث جاودانگی روح می‌داند.[2]

ویژگی دیگر روح که افلاطون در آثار خود نقل می‌کند، نادیدنی بودن و عدم درک آن با حواس ظاهری است؛ چنان‌که در کتاب دهم قوانین، می‌گوید: «روحِ هیچ جانداری را ما نمی‌توانیم دید، نه در زمان زندگی آن و نه پس از مرگش. آنچه در این‌باره با اطمینان خاطر می‌توان گفت، این است که روح و هر ذاتِ دیگری که ماهیّتش از نوع ماهیّت روح است، با هیچ‌یک از حواس جسمانی دریافتنی نیست».[3]

اگرچه روح با حواس ظاهری و دیدهٔ جسمانی، قابل مشاهده و درک نیست، اما اگر آدمی خویشتن را از پلیدی‌ها و آلایش‌های درونی پاک نماید، به یاری اندیشهٔ تعالی‌یافته و تفکّر خردمندانه و دیدهٔ دل، قابل رؤیت است. چنان‌که افلاطون هم در رسالهٔ قوانین و هم در کتاب دهم جمهوری به این موضوع تأکید دارد که ارواح «را فقط با *دیدهٔ درون* می‌توانیم ببینیم و به یاری اندیشه، می‌توانیم به آنها راه یابیم».[4] «روح جاودانی است، ولی مشاهدهٔ ذاتِ حقیقی آن در مصاحبت تن و در حالی‌که آلودگی به پلیدی‌ها، سیمای آن را دگرگون ساخته است، میسّر نیست. ماهیّت راستین روح را فقط با دیدهٔ تفکّر خردمندانه می‌توان دید. از این‌رو، اگر بخواهی آن‌را چنان‌که براستی هست ببینی، باید دیدهٔ تفکّر

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ٥١٤. همچنین ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ٢٠٨ و ص ٣٥٤.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ٣٥٦.

۳- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ٤، رساله قوانین، ص ٢٣٦١.

٤- همانجا.

و خِرَد را بگشایی. آنگاه، در خواهی یافت که روح به مراتب زیباتر از آن است که تاکنون پنداشته‌ای».[۱]

از این سخنان افلاطون، دریافته می‌شود که یکی دیگر از ویژگی‌های روح، «زیبایی» آن است. علاوه بر این، روح به دانایی و دانش اشتیاق و میل دارد و به دلیل عُلقه‌ای که با الوهیت و جاودانگی دارد، به چیزهای خدایی، علاقه‌مند است، اما به دلیل پیوستگی‌اش با جسم و ارتباطش با عالم ماده، درخشندگی خود را از دست داده است. حال، اگر توجّه خود را معطوف به هستی راستین و لایزال کند و توان خود را در جستجوی امور خدایی قرار دهد، مجدّداً زیباییِ باشکوه و خیره‌کنندهٔ خود را باز می‌یابد و در کمال حُسن جلوه‌گری خواهد کرد.[۲]

به دیگر سخن، می‌توان گفت «چیزی در ما وجود دارد که می‌تواند به کسب دانش بپردازد و همان‌چیز می‌تواند به صفت خوبی و عدالت متّصف گردد و اسم آن، روح(پسوخه) است».[۳]

از دیدگاه سقراط و افلاطون، «روح»، خودِ حقیقی انسان است. به عنوان نمونه، در رسالهٔ «آلکبیادس»، در مکالمهٔ بین سقراط و آلکبیادس، سقراط با ارائه براهینی ثابت می‌کند که انسان چیزی جز «روح» نیست و یا به عبارت دیگر، خودِ حقیقی آدمی، روح است:

«آدمی به کار برندهٔ تن است... به کاربرندهٔ تن، روح است... روح فرمانروایِ تن است... در این مطلب گمان نمی‌کنم کسی تردید کند که آدمی یکیَ از سه چیز است... یا روح است، یا تن، و یا روح و تن با

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۷۳.

۲- همان، کتاب دهم، ص ۱۲۷٤ و کتاب ششم، ص ۱۱۲۳.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۲۷۲.

هم... تن از چیز دیگری(روح) فرمان می‌برد... پس، تن نمی‌تواند بود... . شاید آنچه به تن فرمان می‌راند چیزی است که از اتحاد تن و روح پدید آمده است و آدمی هموست؟... [اما] گمان نمی‌کنم. چه، اگر یکی از آن دو در فرمانروایی شریک نباشد، نمی‌توان گفت که هر دو با هم فرمان می‌رانند... . اگر فرمانروای تن، نه تن است و نه آنچه از اتحاد تن و روح پدید آمده، پس باید بگوییم آدمی هیچ نیست! و یا *فقط روح را آدمی بدانیم*».[1]

سقراط و افلاطون بر همین اساس، معتقدند که روح‌شناسی، مترادف است با خودشناسی و از آنجا که روح، امری الهی و ذاتی خدایی است، شناخت آن با شناخت چیزهای الهی نیز همراه خواهد بود:

«اکنون باید این نکته را بررسی کنیم که ما چگونه می‌توانیم روحِ خود را بشناسیم. چه، معلوم شد که اگر آن‌را بشناسیم، خود را خواهیم شناخت... الهی‌ترین جزء روح، جزئی است که دانایی و خردمندی در آن مکان دارد... پس، آن جزء روح، همانند ذات الهی است و اگر کسی در آن بنگرد– و خدا و دانایی خردمندانه و دیگر چیزهای الهی را بشناسد و دریابد– می‌توان گفت خود را شناخته است».[2]

پس، دانستیم که از دیدگاه سقراط و افلاطون، خودِ حقیقی انسان، روح اوست و بدن، فقط ابزاری است که در اختیار روح قرار دارد تا آن را در امور زندگی به کار گیرد. به عبارت دیگر، «پسوخۀ(روح) انسان، خودِ حقیقی اوست. [و یا] انسانِ زنده، همان پسوخه(روح) است و بدن، فقط مجموعه‌ای از ابزارها و آلاتی است که پسوخه، برای زندگی خویش

۱– دورۀ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالۀ آلکبیادس، صص ٦٧٢ – ٦٧٣.

۲– همان، صص ٦٧٧ – ٦٧٨.

به کار می‌برد. هر صنعتگری، فقط هنگامی کار خود را خوب انجام می‌دهد که ابزارهایش را در اختیار داشته باشد و بر حسب میل خود به کارگیرد و این به کارگیری، مستلزم دانش و تمرین است. بر همین سیاق، زندگی، آنگاه به نیکی سپری می‌شود که پسوخه(روح)، بدن را در اختیار داشته باشد».[۱]

نکتهٔ دیگری که باید به آن اشاره کرد، آن است که از دیدگاه سقراط و افلاطون، روح دارای سه جزء،[۲] یا به تعبیر بهتر، دارای سه جنبه یا سه جلوه، است.

افلاطون در کتاب نهم رسالهٔ جمهوری این اجزاء را این‌گونه معرفی می‌کند: «روح آدمی، دارای سه جزء است... یکی از اجزاء روح، جزئی است که آدمی به یاری آن، شناسایی به دست می‌آورد. جزء دوم، منشأ

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، ص ۲۷۳. همچنین، ر.ک: ص ۲۷۷ و ۱۳۵. البته به این نکته نیز باید توجّه داشت که اگرچه همواره این روح است که بدن را اداره می‌کند، اما بدن هم می‌تواند بر روح تأثیر بگذارد، مثلاً عادتهای بد و کارهای شرارت‌آمیز جسمانی، می‌تواند به بیماری و اسارت روح منجر شود.(ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۲٤۰).

۲- به کار بردن «جزء»، برای روح که سقراط و افلاطون آن را بسیط می‌دانند، در نگاه نخست، نوعی تعارض می‌نماید. اما باید دانست که دو جنبه(جلوه) یا جزء فرودین روح، بعد از مرگ از قسمت دیگر روح که جاودانی است جدا می‌شوند. بنابراین، می‌توان گفت، آنجایی که سخن از بسیط بودن روح به میان آمده، افلاطون و سقراط، نظر به جزء(جنبه/جلوه) عالی و الهی روح دارند و آنجا که بخش‌های سه‌گانهٔ آن را مطرح می‌کنند، وضعیت آن را در حالت هبوط در جسم و عالم ماده بررسی می‌نمایند. هرچند این نظر پایان‌بخش مناقشات در این زمینه نخواهد بود، اما تا حدودی می‌تواند، این تعارض ظاهری را حل نماید. البته نباید از به کارگیری تمثیل و تشبیه نیز در کلام افلاطون غافل بود.(ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون (بخش دوم)، صص ۳٥۸-٣٦١).

خشم و اراده است... جزء سوم را جزء شهوانی نامیدیم و گاه با توجّه به این معنی که این‌گونه میل‌ها را به یاری پول، بهتر و زودتر می‌توان تسکین داد، جزء پول‌دوست، نام دادیم. ... به عبارت دیگر، روح سه جزء جاه‌طلب، نفع‌پرست و دانش‌پژوه دارد».[۱]

جزء عقلانی یا خردمند روح (لوگیستیکون/ logistikon) «چیزی است که انسان را از جانوران درنده، متمایز می‌سازد و عالی‌ترین رکن یا اصل روح است و غیرفانی و شبیه لاهوت است».[۲]

جزء دوم یا جزء خشم و اراده که می‌توان آن را همّت و اراده و یا قوهٔ غضبی و فزونجو نیز ترجمه کرد (ثیموآیدس/ thumoeides) «از جزء شهوانی، شریف‌تر است و یار و یاور عقل است یا باید باشد. هرچند در حیوانات نیز یافت می‌شود».[۳] این جزء روح، دارای بقا نیست و فناپذیر است.

جزء سوم یا جزء شهوانی (اِپیثومه تیکون/ epithumetikon) «مربوط به امیال و تمنیّات پست از قبیل میل به خوردن و آشامیدن و امیال جنسی است».[٤] این جزء نیز، ناپایدار و فناپذیر است.

پس، تنها جزء روح که جاودانی و ابدی است، جزء عقلانی و خردمند آن است. این جزء، در پی یافتن حقیقت و فرزانگی است.[۵] به نظر می‌رسد که هرگاه که سقراط و افلاطون در پی تعریف روح هستند،

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، صص ۱۲۲۹ – ۱۲۳۰.

۲– تاریخ فلسفه یونان، ج ۱: یونان و روم، ص ۲٤۱.

۳– همانجا.

٤– همانجا؛ ژان برن، افلاطون، ص ۱۱۸.

۵– همانجاها.

منظورشان این جزء از روح است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که این جزء روح، همان وجود الهی، ازلی، ابدی، جاودان، نادیدنی، کسب کنندهٔ دانایی، اصل و علّت حرکت و خود حقیقی انسان است که، به آن «پسوخه»(روح) اطلاق می‌شود.[1]

از دیدگاه سقراط و افلاطون ارواح قبل از تن‌ها، وجود داشته‌اند و بعد از بین رفتن بدن‌ها باز هم باقی خواهند ماند و به دیگر سخن، موجوداتی جاودانی‌اند.

افلاطون، دربارهٔ تقدّم وجودِ روح بر تن، این‌گونه آورده است: «صانع جهان، روح را چنان آفرید که خواه از حیث زمانِ پیدایش و خواه از

۱- شاید اشاره به این نکته نیز خالی از فایده نباشد که تعریف ارسطو نیز از روح تا حدودی مشابه دیدگاه سقراط و افلاطون است: «ارسطو می‌گوید که جوهرِ مرکب یک جسم(بدن) طبیعی برخوردار از موهبت حیات است که اصل و مبدأ این حیات روح یا نفس(پسوخه) نامیده می‌شود. بدن نمی‌تواند نفس(روح) باشد، زیرا بدن حیات نیست؛ بلکه چیزی است که حیات دارد ... پس، بدن باید به عنوان ماده نسبت به روح (نفس) باشد، در حالیکه روح (نفس) به عنوان صورت یا فعل نسبت به بدن است. از این رو، ارسطو در تعریف روح(نفس)، از آن به عنوان کمال یا فعل بدن سخن می‌گوید که حیات را بالقوه داراست ... بدین ترتیب، روح (نفس)، علّت و اصلِ بدنِ زنده است؛ به عنوان منشأ حرکت و به عنوان علّت غایی و به عنوان جوهر واقعیِ اجسام جاندار»(تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، صص ۳۷۳ – ۳۷٤). ارسطو همچنین معتقد است که روح دارای سه مرتبه است که با جنبه‌های سه‌گانهٔ روح نزد افلاطون قابل تطبیق است: پایین‌ترین صورت روح، نفس غاذیه یا نباتی است، حیوانات دارای نفسِ حسّاسه‌اند و روح انسان شامل مراتب پایین‌تر نفس به علاوه جنبهٔ دیگر به نام عقل یا نوس است که بُعد فناناپذیر روح است. «نوس قبل از تن وجود داشته و غیر فانی است» و بعد از مرگ روح هم باقی است و «از بهر خدایان خواهد بود»(همان، صص ۳۷٤ – ۳۷۵). (همچنین ر.ک: ارسطو، دربارهٔ نفس، صص ۷۸- ۷۹، و ص۹٤ به بعد).

حیث کمال، مقدّم بر تن باشد و در برابر تن از شأن و مقامی که کهن‌تر در برابر جوان‌تر از خود دارد برخوردار باشد؛ زیرا قرار بر این بود که روح، سرور تن باشد و به آن، فرمان براند».[۱]

علاوه‌بر این که روح بر تن، تقدّم و حکومت دارد، پس از مرگ جسم نیز به بقای خویش ادامه می‌دهد. در ضمن رسالهٔ فایدون، چند تن از مریدان سقراط، دربارهٔ بقای روح پس از مرگ جسم، سؤال می‌کنند و سقراط با اقامهٔ براهین و دلایلی، این موضوع را تشریح می‌کند. از جمله دلایلی که سقراط برای بقایِ روح، اقامه می‌کند، یکی، همین مسألهٔ وجود و زندگیِ روح، پیش از حضور و ظهورش در جسم‌هاست:

«سقراط گفت: سیمیاس(Simmias) و کِبِس(Cebes)، اگر آن نکته را که گفتم زندگان از مردگان می‌زایند یه یاد بیاورید، خواهید دید که نیم دیگر مسأله نیز روشن شده است. چه، اگر روحِ ما پیش از تولّد وجود داشته باشد و با تولّد ما از مرگ به زندگی آید، پس لازم آید که پس از مرگ ما نیز باقی بماند تا بتواند دوباره به زندگی بازگردد».[۲]

سقراط، علاوه بر این استدلال، چندین دلیل دیگر نیز بر جاودانگی جزء برتر روح، اقامه می‌کند؛ از جمله آن که توضیح می‌دهد از آنجا که

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، تیمائوس، صص ۱۸۴۳ – ۱۸٤٤. همچنین ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱: یونان و روم، ص ۲۳۹.

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۱۰.

روح «غیرمرکب»، «بسیط» و «فوق محسوسات» است، پس از جدا شدن از جسم، به حیات خود ادامه می‌دهد.[۱]

افلاطون در رسالهٔ فایدروس نیز به بحث دربارهٔ جاودانگی روح پرداخته و با ذکر ویژگی‌هایی از روح، سعی می‌کند که بقای آن را به اثبات برساند. افلاطون توضیح می‌دهد که روح با دارا بودن خصوصیاتی همچون: «حرکت دائمی»، «خودحرکتی» و «قائم به ذات بودن»، جاودانه است و مرگ و فنا در آن راه ندارد.[۲]

نکتهٔ دیگر آن‌که از دیدگاه سقراط و افلاطون، تعداد ثابت و مشخصی «روح» وجود دارد. به عبارت دیگر، از آنجا که روح‌ها قبل از جسم‌ها بوده‌اند و بعد از جسم‌ها نیز هستند، قرار نیست که در طول مدّت ارتباطشان با تن‌ها، از تعدادشان کم شده و یا به آنها اضافه شود. زیرا در این‌صورت، یا باید بگوییم چیزهای مادی و مرکب به روح تبدیل شده‌اند و یا باید بپذیریم که ارواحی بعد از اتصال به جسم‌ها از بین رفته‌اند، و همانگونه که قبلاً بحث شد، این دو فرض، مورد پذیرش سقراط و افلاطون نیستند.

بنابراین، سقراط و افلاطون معتقدند که تعدادِ مشخصی «روح» در هستی وجود دارد که این ارواح برای کسب کمال و فضایل، در جسم‌هایی هبوط می‌کنند و آنگاه، پس از مرگ آن جسم، مجدّداً به عالم

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، صص ۵۱۰ – ۵۱۴. همچنین ر.ک: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱: یونان و روم، صص ۲۲۴ – ۲۴۸ (در این صفحات، کاپلستون، شش دلیل افلاطون برای بقای روح را مورد بررسی قرار داده است).

۲– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، صص ۱۳۱۳ – ۱۳۱۵. از سخنان افلاطون در فایدروس به نظر می‌رسد که او علاوه بر تقدّم روح بر بدن، آن را قدیم نیز می‌داند.

ارواح برمی‌گردند و آنگاه، در صورت کسب کمال به عالم الوهی راه می‌یابند و در صورت عدم موفقیت، مجدّداً به تن دیگری اتصال می‌یابند و در مجموع، در این آمد و رفت‌ها، قرار نیست تعداد آنها افزایش یافته و یا کاهش یابد. افلاطون این موضوع را در کتاب دهم رسالهٔ جمهوری، این‌گونه بیان داشته:

«روح، جاویدان است و هرگز فنا نمی‌پذیرد ... شمار ارواح همواره یکسان می‌مانَد؛ زیرا هیچ روحی نابود نمی‌شود تا از شمار آنها کاسته شود. و اگر شمار آنها افزون‌تر می‌شد، لازم می‌آمد که با گذشت زمان، عدّه‌ای از چیزهای فانی تبدیل به ذوات ابدی شوند... بنابراین، نمی‌توانیم پذیرفت که شمار ارواح، کم و زیاد می‌شود؛ زیرا چنین سخنی خلاف عقل است».[۱]

دیدگاه‌های سقراط و افلاطون دربارهٔ زندگی‌های متوالی

همانگونه که ذکر شد، از دیدگاه سقراط و افلاطون، تعداد ارواح ثابت است. این ارواح، بنا به دلایلی، از جمله کسب کمالات و دانش و به دست آوردن قابلیت‌های لازم برای ورود و وصول به عالم الهی، برای مدّتی در روی زمین در بدن‌هایی هبوط می‌کنند و حضور می‌یابند و با استفاده از آن بدن‌ها که به منزلهٔ ابزار آنهاست، سعی می‌کنند که قابلیت‌های لازم، برای کمال را به دست آورند.

اگر این اتفاق بیفتد و ارواح کمالات لازم را به‌دست بیاورند، از عالم ماده و ارواح گذر کرده و به عالم الهی وارد می‌شوند؛ اما مسأله آنجاست که گاه، ارواح، بعد از هبوط و حضور در عالم ماده، به جای کسب

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۷۳.

فضائل، دچار غفلت می‌شوند و خصائص مادی و شهوات بر آنها غلبه می‌یابد. به‌همین دلیل، بعد از این‌که جسم(تن) آنها می‌میرد و به عالم ارواح باز می‌گردند، درمی‌یابند که توانایی‌های لازم برای ورود و وصول به عوالم بالاتر(عالم الهی) را به دست نیاورده‌اند. از این‌رو، مجبور می‌شوند که دگر بار، در جسم جدیدی (منظور نوزادِ جدیدی)، تولّد یابند تا شاید این‌بار بتوانند، قابلیت‌های لازم را کسب کنند.

البته قضیهٔ بازتولّدِ ارواح در جسم‌های جدید، ساز و کار خاص و پیچیده‌ای دارد. ارواح در زندگی جدید خود در جسم و قالبی قرار می‌گیرند که متناسب با خصوصیات و ویژگی‌های وجودی آنها در زندگی قبلی‌شان است. بدین‌ترتیب، جسم جدید، حالت‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد.

در ادامه، به صورت مفصّل و مجزا، به دیدگاه‌های سقراط و افلاطون دربارهٔ زندگی‌های متوالی روح- از ابتدای حضور روح در جسم تا زندگی‌های متعدّد او و راه رهایی از چرخهٔ باززایش، تا رهایی نهایی و اتصال به عالم الهی- پرداخته خواهد شد.

در رسالهٔ فایدون، مکالمه‌ای بین سقراط و کِبِس در جریان است که در ضمن آن، سقراط سعی دارد با اقامهٔ دلایل و براهینی جاودانگی و زندگی‌های متوالی روح را به اثبات برساند. در این سخنان، سقراط استدلال می‌کند که هرچیزی از ضِدّ خود به وجود می‌آید و برای اثبات این عقیده، مثال‌های مختلفی می‌زند. آنگاه، به مسأله مرگ و زندگی می‌پردازد و اثبات می‌کند که همانگونه که مرگ از زندگی به وجود می‌آید، زندگی نیز از مرگ به وجود آمده است. به دیگر سخن، ارواح انسانها، پس از مرگ، مجدّداً در جسمِ جدیدی به این دنیا باز می‌گردند:

«از دیرباز گفته‌اند که ارواح، همچنان‌که از این جهان به سرای دیگر می‌روند از آنجا نیز دوباره بدین جهان باز می‌گردند و زندگی را از سر می گیرند. اگر این سخن راست باشد که زندگان پس از مرگ دوباره زنده می‌شوند، پس ناچار باید روح ما پس از درگذشتن ما در جهان دیگر باقی بماند وگرنه بازگشتنش به زندگی ممکن نبود. اکنون اگر بتوانیم معلوم کنیم که زندگان از عالم مرگ می‌آیند نه از جای دیگر، این خود دلیلی کافی بر بقای روح خواهد بود... برای آن‌که زودتر به حقیقت برسیم، نباید تنها به آدمیان اکتفا کنیم، بلکه باید جانوران و گیاهان و همهٔ چیزهایی را که می‌زایند و می‌میرند درنظر آوریم تا ببینیم آیا براستی هرچیز که ضدّی دارد از ضد خود پدیدار می‌شود؟... مثلاً چیزی که بزرگتر می گردد، ناچار باید پیش از آن کوچکتر بوده باشد و چیزی که کوچکتر می‌شود، باید پیش از آن بزرگتر باشد و آنگاه کوچکتر گردد... ناتوان‌تر از تواناتر پدید می‌آید و تندتر از کندتر... بدتر از بهتر می‌زاید و درست‌تر از نادرست‌تر... پس، روشن شد که هرچیز از ضدّ خود پدید می‌آید... دو ضد، چون دو چیزند، پس، میان آنها همواره دوگونه زایش و پیدایش به وقوع می‌پیوندد. بدین معنی که این از آن پدید می‌آید و آن از این می‌زاید... زندگی هم ضدّی دارد و آن مرگ است - همچنان که خواب ضد بیداری است- اگر آن دو ضدّ یکدیگرند، از یکدیگر پدید می آیند و میان آنها نیز زایش و پیدایش متقابل است... از زنده چه پدید می‌آید: مُرده. از مرده نیز زنده پدید می‌آید... از این استدلال چنین بر می‌آید که زندگان از مرگ به زندگی بازگشته‌اند، همچنان که مردگان از زندگی به مرگ رسیده‌اند... اگر در مقابل هر «شدن»، شدنی دیگر نبود و آن دو همواره به دنبال یکدیگر نمی‌آمدند و دایره‌وار به هم نمی‌پیوستند،

– بلکه هر شدن از مبدأیی آغاز می‌گردید و به خط مستقیم پیش می‌رفت و به منتهایی پایان می‌یافت بی‌آنکه به عقب برگردد و به حال نخستین درآید– همهٔ اشیاء یکسان می‌شدند و به یک صورت درمی‌آمدند و به یک حال می‌ماندند و زایش و پیدایش متوقف می‌گردید.».[۱]

خلاصه آن‌که افلاطون، بعد از مقدمه چینی‌های فراوان، نظر خود را در مورد صحیح بودن زندگی‌های متوالی، از زبان سقراط، این‌گونه بیان می‌دارد: «سقراط گفت: کِبس گرامی، استدلال ما درست است و بازگشتن از مرگ به زندگی حقیقت دارد و ارواح پس از جدایی از تن، زنده می‌مانند، منتها ارواح نیکان زندگی نیکی دارند و ارواح بد، زندگی بد».[۲]

دلیل دیگری که سقراط و افلاطون برای اثبات زندگی‌های متوالی اقامه می‌کنند، در ارتباط با نظریهٔ «تذکّر» یا «یادآوری» است؛ زیرا طبق این نظریه، «معرفت» همان یادآوری تجربیات و دانسته‌های زندگی‌های پیشین است:

«دلیل دیگر بر درستی این سخن، همان مطلبی است که تو (سقراط) همواره می‌گویی که آموختن، جز به یادآوردن نیست. اگر این سخن راست باشد، ناچار ما باید چیزی را که در این زندگی به یاد می‌آوریم در زندگی پیشین، آموخته باشیم و چنین امری امکان‌پذیر نبود اگر روحِ ما پیش از آن که در قالب کنونی درآید وجود نمی‌داشت و همین خود دلیل است بر این که روح باید از آغاز وجود داشته باشد و تا ابد زنده بماند».[۳]

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، صص ٤۹۹ – ۵۰۲.

۲– همان، ص ۵۰۳.

۳– همانجا.

در مورد ارتباط زندگی‌های متوالی و نظریهٔ یادآوری در ادامه باز هم سخن خواهیم گفت.

خلاصهٔ سخن سقراط و افلاطون در فایدون آن بود که روح پس از مرگ از بین نمی‌رود و می‌تواند زندگی خود را در کالبد نوزاد جدیدی به صورت باززایش از سر بگیرد، اما مسأله آنجاست که جسم جدیدی که روح، مجدّداً در آن هبوط می‌کند، متناسب است با زندگی قبلی او.

البته توجّه به این نکته نیز بسیار لازم است که بازگشت به این دنیا برای همهٔ ارواح لازم و ضروری نیست. سقراط و افلاطون معتقدند که تنها ارواحی باید مجدّداً به دنیا باز گردند که به کمال نهایی خود دست نیافته‌اند، اما ارواح انسانهای حکیم، فیلسوف و وارسته، پس از رها شدن از بارِ تن، حیات و زندگی خود را در عوالم لاهوتی ادامه می‌دهند.

افَلاطون در رسالهٔ تیمائوس، سخنانی را نقل می‌کند که تا حدود بیشتری دیدگاه‌های خود و سقراط، دربارهٔ زندگی‌های متوالی را روشن می‌سازد. در این سخنان، سرنوشت ارواح از بدو آفرینش، سیر استکمالی و زندگی‌های متوالی آنها تا نهایت وجودی‌شان، و قوانینی که خداوند برای آنها وضع کرده است، شرح داده می‌شود که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

افلاطون، نقل می‌کند که در ابتدای آفرینش، خدایِ صانع، به تعدادِ ستارگانِ ثابت، روح در عالم پدیدار می‌کند و طبیعت کُلِ جهان را به این ارواح– که تعداد مشخص و ثابتی دارند– نشان می‌دهد و به آنها می‌گوید که قرار است در اجسام و بدن‌هایی هبوط کنند. آنگاه، قوانین و قواعد

زندگی در عالم ماده و شرایط و چگونگی رشد و کمال در آن و راهکار رها شدن از زندگی‌های مادی را نیز به آنها آموزش می‌دهد.[۱]

نخستین نکته‌ای که خداوندِ صانع به ارواح اعلام می‌دارد، آن است که همهٔ این ارواح، از نظر خلقت، قابلیت، توانایی و درجهٔ وجودی با هم برابر آفریده شده‌اند و کمترین بی‌عدالتی در حق آنها صورت نگرفته است. در زندگی اوّل نیز، شرایط و وضعیت برابری در سر راه آنها قرار خواهد گرفت. حال، این به عهدهٔ خود ارواح است که بتوانند با امکاناتی که در اختیار آنها قرار دارد، به سمت رشد و تکامل حرکت کنند:

«در تولّد نخستین، همهٔ آنها در شرایط برابر و وضع برابر قرار داده می‌شوند، تا از طرف او که استاد سازندهٔ جهان است، کمترین بی‌عدالتی دربارهٔ هیچ‌یک از آنها نشده باشد».[۲]

شرایط خاصی در زندگی مادی و حیات جسمانی طراحی شده است. در عالم جسم، «احساسات» و «قوهٔ ادراک» تعبیه شده‌اند که هر یک از آنها می‌تواند تأثیری متفاوت در روح داشته باشد. اگر روح، مجذوب و مقهور احساساتی همچون خشم، شهوت، حسد و سایر تمایلات شهوانی شود، دچار خُسران و زیان خواهد شد؛ زیرا این احساساتِ منفی، قدرت الهی ارواح را ضعیف می‌کند و آنها را به عالم ماده متصل می‌نماید. در این صورت، روح، پس از مرگ تن، قدرت بازگشت به عالم روحانی را از دست داده و مجبور می‌شود در بدنی پست‌تر از بدن اوّل، زندگی دوباره از سر بگیرد و اگر در این بدن دوم نیز نتواند کمالات لازم را کسب کند، ممکن است در زندگی‌های بعدی در کالبد حیوانات متولّد

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ تیمائوس، صص ۱۸۵۲ – ۱۸۵۳.

۲– همان، ص ۱۸۵۳.

شده و گرفتار چرخهٔ باززایش‌های مکرّر گردد، تا آنگاه که بتواند خود را از صفات رذیله‌ای که بر او غلبه یافته است، پاک کند.

اما اگر روح از همان ابتدای حضورش در عالم ماده، به سمت قوا و ملکات مثبت دیگری که آنها نیز در عالم ماده تعبیه شده‌اند، میل نماید و با تفکّر و افزایش خِرَد، خویشتن‌داری، تعادل و مهرورزی را پیشهٔ خود سازد، نیروی الهیِ او رو به افزایش خواهد گذاشت و او به اصل و جایگاه لاهوتی خود باز خواهد گشت و بالاتر از آن، به عالم خدایی و اتحاد و اتصال با زیبایی مطلق، دست خواهد یافت:

«پس از آن‌که ارواح در تن‌ها جای گرفتند، تن‌هایشان در معرض افزایش و کاهش خواهد بود و در نتیجه، نخست، بالضّروره در همهٔ آنها، حس و قوهٔ درک به وجود خواهد آمد که سبب خواهد شد که تحریک‌ها و احساس‌های شدید به آنها روی آورد. در مرتبهٔ دوم، شهوت و میل که مخلوطی از درد و لذّت است و سپس، ترس و خشم و حسد و هرچه از این قبیل و یا عواقب و نتایج این‌هاست؛ و همچنین هرچه عکس آن مَلکات است به وجود خواهد آمد. اگر زمام آن تمایلات و احساسات را در دست گیرند و به آنها فرمان برانند، به عدالت خواهند زیست، ولی اگر در فرمان آنها درآیند، زندگی‌شان با بیدادگری همراه خواهد بود. هر روح که زمان مقدّر برای زندگی‌اش را به نیکی به سر ببرد به قرارگاه ستاره‌ای که با وی خویشی دارد، باز خواهد گشت. ولی روحی که زندگی را به خطاکاری به سر آورد، هنگام تولّد دوم، طبیعت‌زن[1] خواهد

۱- به نظر می‌رسد، شاید، افلاطون به این دلیل جسم زن را پایین‌تر از جسم مرد دانسته است که زندگی در آن، بنا به شرایط طبیعی و اجتماعی دشوارتر است. جسم زن بنا به مسائل فیزیولوژیکی، دشواری‌ها و محدودیت‌هایی به همراه دارد. از نظر اجتماعی نیز در همهٔ

پذیرفت و اگر در زندگی دوم نیز روی از بدی برنتابد، هر بار در کالبد حیوانی که از حیث خلق و خوی شبیه اوست درخواهد آمد و پیوسته از کالبدی به کالبد دیگر خواهد رفت و رنج و عذابش به پایان نخواهد رسید، مگر آن‌که از حرکت دورانی همسان و یکسانی که در درون خود دارد متابعت کند و به یاری خِرَد به تودهٔ عاری از خِرَدی که از آمیزشِ آتش و آب و هوا و خاک پدید آمده و سراپای او را فراگرفته[۱] پیروز گردد و زمام اختیارش را به دست گیرد تا دوباره، صورتِ والای نخستین خود را بازیابد».[۲]

خلاصهٔ مطلب آن‌که از دیدگاه سقراط و افلاطون، برای روح انسان، بعد از مرگِ تن، با توجّه به پندار، گفتار و رفتارش، دو حالت متصوّر است:

حالت اوّل: در صورت کسب کمالات، به عالم والای الهی باز می‌گردد.

حالت دوم: در صورت پیوستگی به جسم و تمایلات نفسانی و شهوانی از عروج باز می‌ماند و مجدّداً در جسم انسانی با شرایط دشوارتر متولّد می‌شود.

برای حالت دوم نیز، دو صورت دیگر، متصوّر است:

الف) روح در زندگی دوم، متنبّه می‌شود و معایب خویش را اصلاح کرده و قابلیت بازگشت به عالم الهی و اصل خود را باز می‌یابد.

دوره‌های تاریخی، به زنان ظلم شده و حقوق طبیعی آنها سلب گردیده. از این جهت، زندگی در جسم زنانه، سخت‌تر از زندگی در جسم مردانه است.

۱- منظور جسم و تمایلات جسمانی است.

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ تیمائوس، صص ۱۸۵۳ – ۱۸۵٤.

ب) در زندگی دوم، به‌جای اصلاحِ خود، به نحو بیشتری اسیر تمایلاتِ نفسانی و شهوانی می‌شود و در نتیجه، پس از مرگ تن، در جسم‌هایی با شرایط سخت‌تر و یا حتی در جسم حیوانات، متولّد می‌گردد و این باززایش‌های متوالی، تا زمان اصلاح روح، ادامه می‌یابد.

پس، در می‌یابیم که زندگی‌های متوالی در این فلسفه، محصول عدم انتخاب صحیح و زندگی ناپسند و شهوانی است، وگرنه ارواح پاک و درستکار، گرفتار چرخهٔ باززایش نمی‌شوند و به این دنیا بازنمی‌گردند، مگر آن‌که مأموریتی الهی داشته باشند.[۱]

البته باید این موضوع را درنظر داشت که اکثر ارواح نمی‌توانند در «یک زندگی»، همهٔ کمالات لازم را برای صعود کسب کنند و لازم است چندین زندگی خوب و نیک را سپری نمایند تا بتوانند از چرخه باززایش نجات یابند.

۱- باید این نکته را همواره درنظر داشت که افراد حکیم، فیلسوف و مهذّبی همچون فیثاغورس، سقراط و افلاطون و... اگر در جسم‌های مختلف به این دنیا بازمی‌گردند به دلیل مأموریتی الهی است؛ زیرا این ارواح پاک و بلندمرتبه، به دلیل عشق و محبّتی که به مبدأ هستی و زیبایی مطلق دارند، در پی آنند تا همهٔ ارواح را به سمت آن کمال غایی، هدایت کنند. ازهمین‌رو، از خودگذشتگی کرده و بدون این‌که نیازی به حضور در جسم و عالم ماده داشته باشند، برای دستگیری و هدایت سایرِ ارواح، سختی‌های باززایش و حضور در این عالم را به جان می‌خرند. عارفان مسلمان از این قضیه با عنوانِ ظهوراتِ کُمَّل(کاملان) یاد می‌کنند. به قول مولانا در غزلیاتش:

من از برای مصلحت در حبس دنیا مانده‌ام — حبس از کجا من از کجا، مالِ که را دزدیده‌ام؟
مانند طفلی در شکم، من پرورش دارم زِ خون — یک بار زاید آدمی، من بارها زاییده‌ام
من طُرفه مرغم کز چمن با اشتهایِ خویشتن — بی‌دام و بی‌گیرنده‌ای، اندر قفس خیزیده‌ام

بنابراین، لزوماً نمی‌توانیم تصوّر کنیم ارواحی که هنوز در جسم‌ها حضور دارند، ارواحی غافل‌اند. چه بسا ارواحی که اکنون در این زندگی جسمانی حضور دارند، و مشغول خودسازی و تکامل‌اند، در حال سپری کردن زندگی آخر و یا زندگی‌های آخر زمینی‌شان باشند؛ چنان‌که افلاطون در رسالهٔ «فایدروس» متذکّر می‌شود که اشخاصی که در «سه زندگی پیاپی»، با راستی و درستی تمام در پی حکمت و حقیقت باشند، شرایط لازم برای رهایی از چرخه و بازگشت به وطن اصلی را کسب می‌کنند.[۱]

به عبارت دیگر، «روح فیلسوف، چون در این زندگی پالوده شده است، هنگام مرگ، تعلّق خود را به طور کامل از بدن قطع می‌کند و یکباره، به *عالمِ نامحسوس، الهی، جاودانه و عقلانی* قدم می‌نهد و برای همیشه از حلقهٔ زایش بیرون می‌رود و از حیرت و زحمت خلاص می‌شود».[۲] «روح فیلسوف- که زندگی‌اش را در آمادگی برای مرگ، سپری کرده است- چون سعی کرده است تا حد امکان، خودش را از قید تن آزاد سازد، هنگام ترکِ آن، در قلمرو هستی محض و نامحسوس وارد خواهد شد و با خدایان به سر خواهد برد و از رنج‌های هستی بشری آسوده‌خاطر خواهد گشت».[۳]

این یک طرف قضیه است، اما اگر «روح، زندگی فلسفی در پیش نگرفته باشد، هنوز به جسمانیت آلوده است و باید در حوزه‌های پایین‌تر

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱۸.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۲۲۷.

۳- همان، صص ۲۰۸ – ۲۰۹.

سرگردان بماند تا این‌که به واسطهٔ تمایلات جسمانی‌ای که همراه آن هست، دوباره در جسمی دیگر زندانی شود».[۱]

نکتهٔ قابل توجّه،در بحث زندگی‌های متوالی، همین «تمایلات جسمانی» است. در بین روح و جسم، نوعی ارتباط برقرار است که جسم خصوصیات و ویژگی‌های خود را به روح، سرایت می‌دهد. از این رو، توجّه بیش از حد به جسم، باعث می‌شود که روح، پس از مرگِ تن، «تجرّد» خویش را از دست بدهد و نتواند به عالم خدایی برگردد و مجبور شود به آنچه به آن تعلّق بیشتری دارد- یعنی جسم- بپیوندد. از آنجا که جسم قبلی او، دیگر کارآیی ندارد، لاجرم، مجبور است در جسم دیگری که با خصوصیات آن روح، هماهنگی بیشتری دارد ارتباط یابد:

«سقراط گفت: غم و شادی هر یک میخی دارند که با آن، روح را به تن، میخکوب می‌کنند و صفات و خصائص تن را به آن سرایت می‌دهند و در نتیجه، روح با تن همداستان می‌گردد و هرچه را تن، حقیقت بداند، حقیقت می‌شمارد! مصیبت اینجاست که روح، همین که با تن هم‌عقیده و هم‌داستان می‌گردد و از آنچه تن را شادمان یا غمگین می‌سازد، شاد یا غمگین می‌شود، پاکی و تجرّد خویش را از دست می‌دهد و پس از جدایی از تن، چون پاک نیست، نمی‌تواند به جهان ارواح راه یابد؛ بلکه چون آلایش‌هایِ تن پیشین، سراپایش را فراگرفته است، زود، به تنی دیگر می‌رود و در آن، ریشه می‌بندد و از عالم خدایی و پاک، دور و بریده می‌ماند».[۲]

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۳۵۹.

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۱۹.

از آنجا که اصلِ روح، از عالم مجرّدات و الهی است، تن برای او همانند زندانی است که در آن اسیر شده. پس، زندگی در تن‌های مختلف، برای او به مثابهٔ عذاب و کیفری است که به دلیل بی‌خِردی و توجّه بیش از اندازه به تمایلات نفسانی، به آن گرفتار آمده است:

«سقراط: بعضی می‌گویند تن به معنی گور است؛ زیرا تن، گورِ روح است و روح، مادام که در تن است، چون مرده‌ای است در گور ... به عقیدهٔ من، درست‌ترین معنی همان است که پیروان اُرفئوس برای آن واژه بیان می‌کنند. آنان می‌گویند: روح برای این که کیفر ببیند در زندانِ تن به بند کشیده شده است. از این‌رو، تن به معنی زندان است و روح مادام که دین خود را نپرداخته در آن زندانی است».[1] در این سخنان سقراط و افلاطون، گرایش و علاقهٔ آنها به اُرفئوس و اعتقادات او بخوبی مشهود است.[2]

همانگونه که عرض شد، اگر ارواح از زندگی‌شان در جسم انسانی، درست استفاده نکنند، ممکن است در باززایش‌های بعدی‌شان، به صورت حیوانات تولّد یابند. افلاطون در رسالهٔ تیمائوس نقل می‌کند که هر روحی بر اساس خصوصیاتی که بر او غلبه یافته، ممکن است در زندگی بعدش‌اش در قالب چه حیوانی تولّد یابد.

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ کراتلیوس، ص ۷۵۷.

۲- آقای دبلیو. کی. سی گاتری کتابی در مورد اشتراکات آرای فیلسوفان یونانی با آیین اُرفه‌ای به نگارش درآورده است، اما هنوز این کتاب به فارسی ترجمه نشده است:

Guthrie, W.K.C, Orpheus and Greek Religion : A Study of the Orphic Movement, London: Methen & Co, ۱۹۳۵, (revised, ۱۹۵۲).

جالب آنجاست که حتی جسم حیوانات نیز دارای طبقه بندی، از اعلی به اسفل، است و هر روحی با توجّه به مرتبه‌ای که دارد در یکی از مراتب حیوانی، تجسّد می‌یابد.

در طبقه‌بندی افلاطون، «پرندگان» در رأس قرار دارند. پایین‌تر از آنها، حیواناتی‌اند که در خشکی زندگی می‌کنند. البته، این حیوانات نیز خود سطوحی دارند: حیوانات چهاردست و پای رونده، مرتبه‌ای بالاتر و بهتر دارند و حیواناتی که دست و پاهای‌شان کوتاه‌تر است و بدنشان به زمین نزدیک‌تر، جایگاهی پایین‌تر دارند. خزندگان بی‌دست و پا، پست‌ترین موجودات خاکی به شمار می‌روند.

موجوداتِ دریایی و آبزیان در پایین‌ترین سطح وجودی قرار دارند. آنها حتی حق نفس کشیدن و استفاده از هوا را ندارند و باید در قعر آب‌ها به زندگی خود ادامه دهند.

ارواحِ کمال نیافته و یا مقصّر، با توجّه به سطح وجودی‌شان، در جسم یکی از این حیوانات (پرندگان، روندگان، خزندگان، آبزیان)، تولّد می‌یابند. افلاطون در رسالهٔ تیمائوس، به‌تفصیل، به شرح این موضوع پرداخته است:

«پرندگان، از مسخ‌شدگانِ مردانی به وجود آمده‌اند که شریر نبودند، ولی سبکسر بودند. به امور آَسمانی علاقه داشتند، ولی بر اثر ساده لوحی گمان می‌کردند که مطمئن‌ترین راه شناختن این امور، این است که آنها را با چشم سر ببینند. ... حیوانات برّی(خشکی) در نتیجهٔ تغییر صورت مردانی به‌وجود آمدند که هیچ‌گونه عشقی به دانش نداشتند و هرگز در صدد تحقیق در کُل جهان برنیامدند و از حرکات دورانی سر خود کوچکترین استفاده‌ای نکردند، بلکه آن قسمت از روح را که در سینه

جای دارد پیشوای خود ساختند و چون به این ترتیب با زمین خویشی یافتند، سر و اعضای عالیهٔ آنها به سوی زمین کشانده شد تا بتوانند تکیه بر زمین کنند و چون حرکات سرشان به سکون گرایید، جمجه‌شان دراز شد و به اشکال و صور گوناگون درآمد. بعضی دارای چهارپا شدند، و خداوند به بعضی دیگر که بی‌خردتر و پست‌تر از دیگران بودند، پاهای بیشتری بخشید تا هرچه بیشتر به سوی زمین کشانده شوند. اما جاندارانی که بی‌خردتر از همهٔ انواع دیگر بودند، خود را بکلّی به زمین چسباندند و چون در این حال دیگر احتیاجی به پا نداشتند، بی پا به دنیا آمدند و بر روی زمین خزیدن گرفتند. نوع چهارم جانداران، یعنی حیوانات آبی، بر اثر مسخ شدن بی‌خردترین و نادان‌ترین مردان به وجود آمدند و خدایی که مسخشان کرد، بر این عقیده بود که آنها حتی لیاقت نفس کشیدن را نیز ندارند؛ زیرا روحشان از هیچ بی‌نظمی و عیب و لکه‌ای عاری نبود. از این‌رو، خداوند آنها را به اعماق آب‌ها انداخت تا به جای هوای صاف، آب گل‌آلود تنفس کنند. به این ترتیب، نسل ماهی‌ها و صدف‌ها و سایر جانوران آبی به وجود آمد که چون پست‌ترین پایهٔ نادانی افتاده بودند، مسکنشان در پست‌ترین جاها معین گردید. به همین ترتیب، امروز نیز مثل آن زمان، همهٔ انواع جانداران به یکدیگر تبدیل می‌شوند و برحسب این‌که به خِرد یا بی‌خِردی گرایند، به‌صورتی که مناسب با وضع درونی‌شان است درمی‌آیند».[۱]

علاوه بر رسالهٔ فایدروس، افلاطون در رسالهٔ فایدون نیز از زبان سقراط، به ذکر و تشریح مراتب ارواحی که در قالب حیوانات باززایش می‌یابند، پرداخته است. در این رساله، سقراط در ضمن مکالمه‌ای که با

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ تیمائوس، صص ۱۹۱۹ – ۱۹۲۰.

یاران خود از جمله کِبِس و سیمیاس دارد، به تبیین این موضوع می‌پردازد.

از دیدگاه سقراط و افلاطون، اگر روحِ انسان، ناپاک و آلوده شده باشد، و در طی زندگی زمینی‌اش، به‌جای تعقّل و تفکّر و به دست آوردن حکمت، تمام عمر را به دنبال شهوات و مادیات سپری کرده باشد، پس از جدایی از تن، چنان سنگین و گرانبار می‌شود که توانایی عروج به عالم ارواح و رفتن به نزد خدای بزرگ را ندارد و به همین دلیل، در همین عالم ماده، سرگردان می‌شود تا آن‌که با توجّه به صفاتی که در آن روح انباشه شده، جذب بدنی از جنس خود شود و در آن، باززایش یابد:

«سقراط گفت: پس، روح که خود نادیدنی و نامحسوس است، پس از آزادی از بند تن، به جایی نادیدنی و پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد و در عالم ارواح، به خدای بزرگ و دانا می‌پیوندد... ولی اگر ناپاک و دامن‌آلوده باشد، یعنی به تن دل‌بسته و در دام شهوات و میل‌هایی که خاص تن‌اند گرفتار آمده و در این پندار باشد که جز تن و آنچه دیدنی و لمس کردنی و خوردنی و آشامیدنی است یا برای تسکین شهوت به کار می‌آید، حقیقی نیست و بدین سبب از آنچه به چشم در نمی‌آید و دریافتنش جز از راه اندیشه و تعقّل میسر نیست، گریزان بوده باشد... چون همواره همراه تن و در اندیشهٔ برآوردن تقاضاهای آن بوده است، به پلیدی‌های تن‌آلوده خواهد بود... چون تن، ناتوان و سنگین‌بار و زمینی است، روح هم به سببِ آمیزش با آن، ناتوان و سنگین‌بار می‌گردد و بیمی که در این حال از جهان نادیدنی و خدایی به او دست می‌دهد او را به سویِ تن باز می‌کشاند و چنان‌که بارها از مردم شنیده‌ای به گرد گورها و پیکره‌ها می‌گردد و اشباح و سایه‌هایی که در گورستان‌ها دیده شده‌اند،

همین‌گونه ارواح‌اند که نتوانسته‌اند خود را از بند تن آزاد سازند؛ بلکه محسوس بودن تن به آنها سرایت کرده و بدین جهت، به چشم درمی‌آیند... آنها ارواح نیکان نیستند؛ بلکه ارواح مردمان ناپاک و پلیدند که محکوم به سرگردانی شده‌اند و بدین‌سان، کیفر زندگی گذشتهٔ خود را می‌بینند».[۱]

تا اینجا مشخص شد که از دیدگاه سقراط و افلاطون، اگر ارواح پاک باشند به عالم الهی خواهند رفت، اما ارواح ناپاک و ناقص که در طول زندگی خود، به چیزی غیر از مادیات نیاندیشیده‌اند و تنها عالم ماده و مسائل مربوط به آن را می‌شناسند، نمی‌توانند به سمت عالم ارواح و وطنِ خدایی، پرواز کنند.

انسانی که در تمام زندگی خود به دنبال ازدیاد مال، فرزند، شهرت و ارضای نیازهای جسمانی بوده و هرگز به چیزی جز «تن» فکر نکرده است، اساساً از عوالم دیگر اطلاع و آگاهی ندارد. بدیهی است که چنین روحی، پس از مرگِ تن، بسیار هراسان و آشفته می‌شود و سعی می‌کند که دوباره خود را به جسم قبلی‌اش وارد کند، اما این‌کار غیرممکن است؛ زیرا آن جسم دچار مرگ و فساد شده است و نمی‌تواند پذیرای روح باشد. این موضوع، برای روح دردآور و سخت است و خود نوعی عذاب محسوب می‌شود.[۲]

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، صص ۵۱۵ – ۵۱۶.

۲- این همان عذابی است که در برخی متون اسلامی با عنوان «عذاب قبر» از آن یاد می‌شود که در حقیقت نه مرتبط با جسم؛ بلکه مربوط به روح‌هایِ ناقص و گناهکار است که با جایی غیر از جسم خود، آشنایی ندارند؛ وگرنه، ارواح پاک- که به محض مرگِ جسم به عالم الهی می‌روند و با جسم قبلی خود، قطع ارتباط می‌کنند- به هیچ‌روی، گرفتار چنین عذابهایی نیستند.

چنین ارواحی پس از مأیوس شدن از حضور دوباره در جسم قبلی‌شان، در روی زمین و اکثراً در نزدیکی‌های جسم قبلی‌شان، سرگردان می‌شوند؛ زیرا جایی را نمی‌شناسند که پذیرای آنها باشد. سقراط اشاره می‌کند که این ارواح، آن‌قدر به ماده و جسم نزدیک شده‌اند، که حتی گاه، به صورت اشباح دیده می‌شوند. یعنی، روح در اثر ارتباط و علاقه و عشق بیش از حد با ماده، به آن نزدیک می‌شود و برخی از خصوصیات ماده را به خود می‌گیرد.[۱]

البته، این موضوع خیلی طول نمی‌کشد؛ زیرا آن روح سرگردانِ گناهکار و یا ناقص، به سوی جسم جدیدی که خصوصیات و ویژگی‌های مشترکی با هم دارند، کشیده شده و در آن تولّد می‌یابد. مثلاً روحی که در زندگی‌اش، همواره در پی خوردن و آشامیدن بوده و هرگز در زندگی‌اش تفکّر نداشته، به عنوان یک کُرّه الاغ، باززایش می‌یابد. ارواح ستمگر و جاه‌طلب و خونریز نیز در قالب حیواناتی همچون گرگ و لاشخور، متولّد می‌شوند:

«سرانجام، میل‌ها و هوس‌هایی که از تنِ پیشین در آنها(ارواح) مانده است، آنها را به سوی تنی دیگر که اسیر آنگونه هوس‌هاست می‌کشاند... ارواحی که در خوردن و آشامیدن اندازه نگاه نداشته‌اند، به تنِ خران یا جانورانی مانند آنها می‌گرایند... ارواحی که به ستمگری و جاه‌طلبی و

۱- عکس این قضیه نیز صادق است. یعنی، اگر انسان از تعلّقات خود به ماده کم کند و به روح و امور عقلانی و الهی بیاندیشد و به حکمت روی بیاورد، اندک اندک، جسم او خصوصیات روح را می‌یابد و حتی این امر امکان دارد که جسم، آنقدر لطیف بشود که به عوالم روحانی راه یابد. عروج جسمانی کیخسرو، عیسی(ع) و معراج حضرت محمّد(ص)، نمونه‌هایی از این واقعیت است.

غارت و خونریزی خو گرفته‌اند، در کالبد گرگ‌ها و بازها و کرکس‌ها درمی‌آیند».[1]

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، ارواح دیگری هستند که اگرچه در زندگی‌شان تعمداً کارهای بدی انجام نداده‌اند، اما گرفتار قصور بوده‌اند و به‌جای تعقّل، تفکّر و حرکت به سمت دانایی و معرفت و حقیقت‌جویی، براساس عادت و یا تقلید و یا قوانین اجتماعی، زندگی نسبتاً عادلانه و خوبی داشته‌اند، اما چون این عدالت و زندگی درست، از روی معرفت، شناخت و دانایی نبوده و تحت شرایط جامعه و یا تقلید برای‌شان اتفاق افتاده، باعث رشد و کمال روحی آنها و نجاتشان از چرخهٔ زندگی‌های متوالی نمی‌شود؛ اما به هر حال، چون زندگی‌شان خوب سپری شده، در تن حیوانات بی‌آزار و بلکه سودمندی همچون زنبور عسل، متولّد می‌شوند. هرچند این امکان نیز وجود دارد که مجدّداً در قالب انسان به این دنیا باز گردند و به صورت انسانهای کم‌آزار و آرامی به زندگی در قالب انسانی ادامه دهند، شاید این‌بار بتوانند به سمت معرفت و کمال حرکت کنند و زندگی را در مسیری که بایسته و شایسته است صرف نمایند:

«سقراط گفت: در آن میان، ارواحی هستند که نیک‌بخت‌تر از دیگرانند و در کالبدهایی بهتر جای می‌گزینند. این‌ها ارواح کسانی هستند که عادل و خویشتن‌دار بوده‌اند، ولی این قابلیت‌ها را از راه تعقّل و تفکّر و جستجوی حقیقت به دست نیاورده، بلکه از طریق عادت و تمرین یافته‌اند... آنهَا در تن جانوران بی‌آزار چون زنبوران عسل و مورچگان–که

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ٥١٦.

به حالت اجتماعی زندگی می‌کنند- یا در کالبد آدمیان جای می‌گزینند و به صورت مردمانی آرام و بی‌آزار، زندگی را از سرمی‌گیرند».[۱]

ژان برن، احتمال می‌دهد که مفاهیم مطرح شده در رسالهٔ فایدون، مرتبط با عقاید اُرفه‌ای- فیثاغوری باشد. البته، نمی‌توان منکر ارتباط و علاقهٔ سقراط و بویژه افلاطون با فیثاغوریان و آشنایی آنها با عقاید اُرفه‌ای شد، اما باید این نکته را درنظر داشت، که سقراط و افلاطون، در صدد پی‌ریزی نظام فلسفی خاص خودند و شاید به همان اندازه که بین آرای ایشان با آرای اُرفه‌ای و فیثاغوری اشتراک وجود دارد، بتوان تفاوت نیز یافت. از این‌رو، اگرچه در مورد نظریهٔ زندگی‌های متوالی، بین آرای ایشان هماهنگی و شباهت وجود دارد، ولی این اشتراکات به معنی وام‌گیری و اخذ بدون تفکّر فلسفی نیست.

در ادامه، سخنان ژان برَن، در تشریح و تبیین نظریهٔ زندگی‌های متوالی در رسالهٔ فایدون، ذکر می‌شود: «طبق این روایت، ارواح پاک، بعد از مرگ، بقیهٔ ایام عمرشان را به همراهی و معیّت خدایان به سر می‌برند. اما ارواح ناپاک، بر اثر ثقل و خِفتی که در زمان حیات- به سبب همراهی با بدنی که در آن می‌زیسته‌اند و قائم به آن بوده‌اند-[کسب کرده‌اند]، پس از مرگ، اسیر و بندهٔ اقتضائات آن بدن باقی می‌مانند و چون اینک از بند و قید آن آزاد گردیده‌اند، به هر سویی نگران و به هر جا سرگردانند تا مگر کالبدهایی مناسب را بیابند و بتوانند بر طبق آرمان‌های خود، متجسّد شده و در آنها جای بگیرند. از این‌رو، ارواح مردگانِ مُسرِف در اطعمه و افراط‌کنندگان در اشربه و مردمان شَهَوی و بی‌عصمت و عفت در جسد یک الاغ از نو حیاتی تازه می‌گیرند و نفوس(ارواح) راهزنان و جبّاران به

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، صص ۵۱۶ – ۵۱۷.

شکل گرگ و شاهین و مردارخوار درمی‌آیند. اما کسانی‌که در حیات اجتماعی و مدنی به فضیلت پرداخته و به عدالت و میانه‌روی روزگار گذرانده‌اند، رجعتشان به صورت حیواناتِ بی‌آزاری همچون: زنبوران عسل و زنبوران زرد رنگ و مورچگان است».[۱]

نکتهٔ دیگری که در مطرح کردن زندگی‌های متوالی، مدّ نظر سقراط و افلاطون بوده است، مبحث عدالت خداوندی و مسألهٔ وجود شرّ در عالم است. طبق نظریهٔ زندگی‌های متوالی، هر بدی‌ای که به انسان می‌رسد، محصول اشتباهات و گناهان خود او در زندگی‌های گذشته‌اش بوده است. علاوه بر این، اگر کسی در این زندگی، مرتکب خطایی نابخشودنی شود، در زندگی بعد، باید تقاص آن را پس بدهد.

به عنوان نمونه، افلاطون در کتاب نهم رسالهٔ قوانین، این موضوع را مطرح می‌کند که طبق عدالت الهی، اگر «کسی یکی از خویشان خود را خواسته و دانسته و به ناحق بکشد یا مسبب قتل او شود... باید در زندگی دوم، به دست خویشاوندی هلاک شود. [مثلاً] هرکه پدر خود را بکشد، پس از گذشتن زمانی معین، در طی زندگی دوم، به دست فرزند خود از پای درخواهد آمد و کسی که مادر خود را هلاک کند، بار دوم به صورت زنی به دنیا خواهد آمد و به دست کودکی که خواهد زایید، کشته خواهد شد؛ زیرا برای شستن خون خویشان، راهی جز این نیست».[۲]

۱– ژان برن، افلاطون، صص ۱۲۳ – ۱۲٤.

۲– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ٤، رسالهٔ قوانین، ص ۲۳۲۷.

بیان تمثیلی زندگی‌های متوالی

سقراط و افلاطون، گاه، نظریهٔ زندگی‌های متوالی را به زبان تمثیلی و با کمک گرفتن از داستانهای تمثیلی- اسطوره‌ای بیان می‌دارند و دلیل این کار را دشوار بودن بیانِ مسائل مربوط به روح عنوان می‌کنند. حقیقت آن است که طرح مسائل فوق حسی و متافیزیکی در قالب زبان که دارای محدودیت‌های فراوان است، کاری است مشکل و گاه، نزدیک به غیرممکن است. این است که تقریباً همهٔ عرفای والامقام که به عوالم فوق حسی راه یافته‌اند، برای بیان آرا و عقاید خود، از زبان «تمثیل» یاری جسته‌اند.[1]

افلاطون، در رسالهٔ فایدروس، از همین شیوه استفاده می‌کند و با استفاده از تمثیل، به شرح اسرار نظریهٔ زندگی‌های متوالی و سفرِ ارواح و منازل آنها می‌پردازد. او در بخشی از این رساله، دلیل به کارگیری تمثیل و تشبیه را این‌گونه بیان می‌دارد: «برای توصیفِ ایدهٔ روح، به بیانی الهی و مفصّل نیاز است و ما با بیان بشری و کوتاه، تنها «تمثیلی» می‌توانیم بیاوریم».[2]

۱- ر.ک: محمّد خدادادی، خلوتگه خورشید(درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹٦، صص ۲۲۱ – ۲۳۳.

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱٤. این فقره، در ترجمهٔ صناعی، این‌گونه ذکر شده: «اما توصیفِ نفس(روح)، نیروی بیانی می‌خواهد که در توانایی آدمیان فانی نیست، ولی به زبان آدمیان می‌توان با «تمثیل» و اشاره از آن حکایت کرد».(افلاطون، چهار رساله از افلاطون، رسالهٔ فدروس، ترجمه محمود صناعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۲، ص ۱۳۷).

خلاصه آن‌که «طبیعت روح را فقط با استفاده از تشبیه یا استعاره می‌توان توضیح داد، زیرا همان‌طور که افلاطون به صراحت اذعان می‌کند، توصیفِ آن از حد قوای بشری، بیرون است و ما باید این نکته را به خاطر داشته باشیم»[۱] که زبان افلاطون در این فقره از رسالهٔ فایدروس تمثیلی و استعاری است؛ زیرا «نمی‌توانیم بگوییم روح چیست؛ بلکه فقط می‌توانیم آن را به چیزی تشبیه کنیم».[۲]

اما داستان تمثیلی- استعاریی که افلاطون برای تبیین و تعریف ماهیّت روح و منازل و مراحلِ سیر و سلوک آن و چگونگی گرفتاری و رهایی‌اش از زندگی‌های متوالی در فایدروس ذکر می‌کند، به صورت خلاصه به این صورت است:[۳]

افلاطون، روح را به «ارابه‌ای» تشبیه می‌کند که «دو اسب بالدار» به آن متصل است و آدمی، «ارابه‌ران» آن است. از این دو اسبی که به ارابه بسته‌اند، یکی «خوب و اصیل» است و اسب دیگر «چموش و بداصل».

در کنار اسب و ارابهٔ آدمیان، ارابه‌های خدایان نیز وجود دارد، اما اسب‌های خدایان هر دو خوب و راهوار و اصیل‌اند و گوش به فرمان آنها هستند.

ارابه‌های خدایان، در دوازده گروه، به سمت گنبد آسمان پرواز می‌کنند. برای گذشتن از گنبد آسمان و رسیدن بر فراز آن، راهی دشوار و سربالایی بسیار سختی در پیش است که عبور از آن بسیار دشوار است. اما از آنجا که اسب‌های خدایان چابک و چالاک و اصیل‌اند و قبلاً

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۳۵۷.

۲- همان، ص ۳٦۰.

۳- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، صص ۱۳۱٤ – ۱۳۲۰.

خوراک‌های معنوی نیک خورده‌اند و از بدی‌ها به دور بوده‌اند، به‌راحتی از آن سربالایی سخت، عبور می‌کنند و به ورایِ آسمان، می‌رسند.

آنچه در ورایِ آسمان است، «حقیقتِ محض» و «هستیِ مطلق» است. آن وجود راستین، چیزی است که «نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، فقط به دیدهٔ خرد که ارابه‌ران روح است درمی‌آید و دانش‌های راستین، گرداگرد آن قرار دارند».[۱]

خدایان در آن فضای دل‌انگیز راستین و حقیقی که سرشار از دانایی است، حضور می‌یابند و به دیدار حقیقت نائل می‌آیند و از معرفت سرشار می‌شوند و پُر از شادی و نشاطِ الهی و لایتناهی می‌گردند. آنگاه، مجدّداً به سمت زیر گنبدِ آسمان برمی‌گردند، در حالی‌که سرشار از دانایی، حکمت، آرامش و خوشی‌اند.

هنگامی‌که ایزدان به سمت فضای ورایِ گنبد آسمان، اوج می‌گیرند، عدّه‌ای از ارواح نیز از ایزدان تبعیت کرده و با ارابه‌های خود به سمت گنبد آسمان پرواز می‌کنند و سعی می‌نمایند که از فضای زیر گنبد، گذر کرده بر فراز آن برسند. اما از آنجا که اسب‌های سایر ارواح، به خوبی اسبان ایزدان نیست و حتی یکی از اسب‌هایشان، بداصل و سرکش است، بیشتر نیروی ارواح، باید صرف آرام کردن و رام نگاهداشتن اسب‌ها شود و به همین دلیل، نمی‌توانند با خیال راحت و فراغ خاطر در فضای بالای گنبد آسمان(هستی مطلق)، سِیر کنند؛ بلکه تنها فرصت می‌یابند که نگاهی خیلی کوتاه و گذرا به حقیقت بیندازند و مجدّداً به سمتِ فضای زیر گنبد، کشیده می‌شوند.

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱٦.

برخی دیگر از روح‌ها که اسب‌های سرکش‌تری دارند، تنها فرصت می‌کنند که برای لحظاتی بسیار کوتاه، سرشان را وارد فضای بالای گنبد کنند و نگاهی بسیار گذرا و سطحی به آن فضای بیندازند و به همین دلیل، «پاره‌ای از حقایق را می‌بینند و پاره‌ای نه».[۱]

گروه دیگری از ارواح، وضع‌شان از این هم بدتر است؛ چراکه اساساً نیروی کافی برای رد شدن از سربالایی دشوار را ندارند و پای‌شان می‌لغزد و ازدحام و هرج و مرجی بین‌شان ایجاد می‌شود و حتی پَر و بال و پای اسبهای‌شان می‌شکند و ناچار می‌شوند از میانهٔ راه بازگردند، در حالی‌که هیچ سهمی از درک حقیقت نداشته‌اند و باید به ظن و گمان و مجاز، دل خوش کنند.

افلاطون می‌گوید، دلیل آن‌که ارواح تا به این حد علاقه‌منداند که به فضای بالای گنبد برسند و حقیقت را دریابند، این است که در ازل، مقرر شده که «هر روح که بتواند در ملازمت یکی از خدایان، نظری به حقیقت بیندارد، تا روزی که هنگام سیر و سفر دیگر فرا رسد از همهٔ گزندها مصون می‌ماند و اگر در اثنای هر سفر، این توفیق را به دست آورد، هرگز گزندی به او نمی‌رسد. ولی روحی که نتواند به دیدار حقیقت نائل آید، بلکه آسیب بیند و به سستی و فراموشی دچار آید و بال و پر خود را از دست بدهد و به زمین بیفتد، به حکم قانون سرنوشت، هنگام نخستین تولّد، در تنِ هیچ موجود زنده، جای نمی‌تواند گرفت».[۲]

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱۷.

۲– همانجا.

ارواح آدمیان، بعد از این تلاش برای صعود به گنبد آسمان و دیدن حقیقت، به زمین هبوط می‌کنند و هر یک با توجّه به میزان دریافت‌شان از رؤیت حقیقت، در جسمی فراخور حال‌شان، تولّد می‌یابند.

افلاطون، ارواح را در نُه مرتبه، طبقه‌بندی می‌کند. هر یک از این طبقات روحی، در جسمی متناسب با شرایط وجودی‌شان تجسّد می‌یابند:

«از میان ارواحی که به دیدار حقیقت نائل آمده‌اند، گروهی کوچک که بیش از دیگران توفیق تماشا یافته‌اند، در تن کسانی جای می‌گیرند که دوستداران دانش و جویندگان زیبایی خواهند شد ... روحی که از حیث توفیق تماشای حقیقت در مرتبهٔ دوم قرار دارد یا در تن پهلوانی جنگاور [در مسیر خیر و نیکی] جای می‌گزیند و یا در کالبد پادشاهی [عادل و نیکوکار] که موافق قانون، سلطنت می‌کند. ارواحی که در مرتبهٔ سوم‌اند، در تن سیاستمداران و بازرگانان یا کسانی که به نحوی از انحاء با پول سر و کار دارند درمی‌آیند و آنان که در پایهٔ چهارم‌اند، تن‌های ورزشکاران و پزشکان را می‌گزینند و ارواحی که در پایهٔ پنجم‌اند، در تن‌های کاهنان و غیبگویان درمی‌آیند و آنان که در مرتبهٔ ششم‌اند، در تن‌های شاعران و مقلّدان و ارواحی که در مرتبهٔ هفتم‌اند، در تن‌های پیشه‌وران و کشاورزان، و ارواحی‌که در مرتبهٔ هشتم‌اند، در تن‌های سوفیست‌ها و مردم‌فریبان و ارواحی که در مرتبهٔ نهم قرار دارند، در تن‌های فرمانروایان مستبد، لانه می‌گیرند».[۱]

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، صص ۱۳۱۷ – ۱۳۱۸. ترتیب زندگی‌های زمینی که افلاطون در اینجا ذکر کرده، قابل تأمّل است و در برخی موارد با تفکّرات کلّی او همخواهی ندارد: «البته فیلسوفان در بالاترین درجه و حاکمان مستبد در پایین‌ترین درجه جای گرفته‌اند و این سخن با آنچه در کتاب ۸ و ۹ جمهوری آمده است، تطبیق می‌کند و قرار گرفتن

ارواح در این جسم‌ها شروع به زندگی زمینی می‌کنند و پس از مرگِ تن، با توجّه به رفتارشان، در زندگی بعدی، به مرتبهٔ بالاتر یا پایین‌تری منتقل می‌شوند. مثلاً روحی که در مرتبهٔ دوم زندگی زمینی بوده(یعنی، جنگاوری در مسیر نیکی و خیر و یا پادشاهی نیک و با عدالت)، اگر زندگی‌اش را با موفقیت و نیکی تمام طی کرده باشد، به زندگی در مرتبهٔ اوّل(یعنی، زندگی فیلسوفان و حکما) ارتقا می‌یابد، اما اگر به نیکی و شایستگی از موقعیت استفاده نکرده باشد، سیر معکوس خواهد یافت.

ارواحی که به زندگی فلسفی می‌رسند، اگر با صدق نیّت، سه زندگی متوالی پیوستهٔ خود را به شایستگی وقف فلسفه نمایند، دوباره بال و پَر می‌گیرند و به وطن اصلی خویش، بازمی‌گردند.

سوفسطاییان و مردم‌فریبان در مرتبهٔ بعد از مستبدان نیز امری است طبیعی، اما ترتیب دیگر طبقات، مایهٔ حیرت‌اند. معمولاً توقع نداریم که افلاطون سیاستمداران(یا عاشقان جاه) را با بازرگانان(عاشقان مال) در یک ردیف قرار دهد. و یا پیامبران و مرشدان یا شاعران را، دست‌کم در نگاهِ اوّل، در مرتبهٔ نسبتاً پایین‌تری، جای دهد. ممکن است منظور افلاطون از عبارت «یا دیگر هنرمندان تقلیدی» هشدار این نکته بوده است که شاعران دست‌کم آن موجودات ملهَمی نیستند که پیش‌تر مورد ستایش قرار گرفته‌اند، بلکه منظور کسانی است که با تکیه بر استعداد انسانی‌شان، تقلیدهایی را به وجود می‌آورند که دو مرتبه از واقعیت فاصله دارند. و نیز نمی‌توان گفت همهٔ غیبگویان و پیرانِ راه، ملهَم و بی‌غرض هستند؛ افلاطون، دستهٔ بی‌ارزشی از آنها را در جمهوری(d ۳٦٤ – a ۳٦٥) مطرود خوانده است. تقسیم نُه‌تایی افلاطون در هیچ‌جای دیگری تکرار نمی‌شود. این تقسیم‌بندی با تقسیم‌بندی رایج‌ترِ سه‌تایی(مثلاً در جمهوری c ۵۸۱) سازگاری ندارد، و شاید حاویِ عناصری از تخیلات گذرایی بوده باشد که افلاطون نخواسته است به او پایبند بماند. هکفورت بسیار کوشیده است تا این تقسیم‌بندی نه‌گانهٔ افلاطون را بر پایه‌های ارزش نسبی جامعه تبیین کند، اما وِردنیوس، پیشنهاد او را مطرود خواند»(تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ٣٦٤).

افلاطون توضیح می‌دهد که در بین هر یک از این زندگی‌های زمینی، یک توقّف یا «برزخ» برای ارواح وجود دارد. بدین‌صورت که وقتی ارواح، یک زندگی زمینی خود را به پایان می‌رسانند، آنها را به «عالم برزخ» می‌برند. اگر زندگی آنها به نیکی و شایستگی برگزار شده باشد، آنها را به آسمان می‌برند تا پاداش کارهای خود را ببیند و اگر در زندگی، مرتکب گناهانی شده باشد او را به زندانی در زیرِ زمین می‌فرستند تا کیفر گناهان خود را بکشد.

بعد از مدّتی که افلاطون آن را هزار سال می‌داند- و البته ما نمی‌دانیم منظور از این هزار سال، به چه مقیاس و اندازه‌ای است- ارواح را از عالم برزخ به روی زمین می‌فرستند تا در «جسم جدیدی» مجدّداً زاده شوند. در این هنگام- تا حدودی- انتخاب را به عهدهٔ خود ارواح قرار می‌دهند تا جسم جدیدشان را با توجّه به تجربیات و البته با توجّه به مرتبهٔ روحی‌شان انتخاب نمایند. در ادامه، در مورد انتخاب جسم جدید، بیشتر سخن خواهیم گفت.

مرتبهٔ روحی، در انتخاب جسم جدید، بسیار مؤثر است. چه بسا کسی در زندگی قبلی‌اش در قالب حیوانات و یا طبقات پائین مراتب انسانی بوده و به دلیل زندگی خوب و اصلاح و پاکسازی زمینی و برزخی، حال بتواند در قالب انسانی با مراتب بالاتر متولّد شود، و چه بسا کسی که در زندگی قبلی‌اش انسان بوده، اما به دلیل بدکاری، غفلت و ارتکاب گناه و جنایت، انتخاب‌های او محدود به زندگی در طبقات پایین‌تر و قالب‌های حیوانی باشد، و بعضی از ارواح هم، فقط حق

انتخاب گزینه‌های حیوانی دارند: «روحی که هرگز نظری به حقیقت نیفکنده است، نمی‌تواند در قالب آدمی درآید».[۱]

افلاطون می‌گوید سیر چرخش ارواح برای رسیدن به تکامل، ده هزار سال است: «هر روح، پس از گذشتن ده هزار سال، می‌تواند به موطن اصلی خویش بازگردد؛ زیرا بال و پر روح در زمانی کمتر از آن نمی‌روید».[۲] البته این قانون، شامل روحی که به فلسفه و دانایی دلبستگی دارد نمی‌شود و او «پس از سه هزارسال و پس از آن که سه بار همان نوع زندگی فلسفی را گذراند، دوباره بال و پر می‌یابد و به موطن خویش باز می‌گردد».[۳]

به نظر می‌رسد آنجا که افلاطون می‌گوید دَه هزار سال طول می‌کشد که روح بال و پر درآورد، منظورش طی کردن دَه زندگیِ همراه با نیکی و درستکاری باشد؛ زیرا می‌گوید بین هر زندگی، هزارسال فاصله است. از دیگر سو، نُه مرتبهٔ وجودی انسانی، تعریف می‌کند که به‌علاوهٔ مرتبهٔ روح‌هایی که هنوز در هیچ قالبی تجسّد نیافته‌اند، می‌شود دَه مرتبه. یعنی روحی که از مرتبهٔ بی‌بدنی شروع کند و یکی یکی، مراتبِ انسانی را طی نماید تا به زندگی فلسفی و رهایی برسد، دَه مرتبه را طی کرده است و از آنجا که بین هر زندگی، هزارسالِ برزخی وجود دارد، در مجموع می‌شود، دَه هزار سال.

روحی که در همان زندگی اوّل، در مرتبهٔ انسانِ فلسفی ظهور کرده، لازم نیست آزادی‌اش دَه هزارسال طول بکشد، چون در بالاترین مرتبه

۱- دورهٔ آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱۸.

۲- همانجا.

۳- همانجا.

قرار دارد. کافی است چنین روحی، سه مرتبه، همان زندگی فلسفی را بخوبی تکرار کند تا رها شود. چون بین هر زندگی، هزارسالِ برزخی وجود دارد، در مجموع، توقّف او سه هزار سال، می‌شود.

این قوانینِ سه هزارسال و یا دَه هزارسال، برای ارواحی است که در هر مرتبه، به نَحو احسن آن زندگی را طی کنند، اما اگر در هر زندگی نتوانند کمالات لازم را کسب نمایند، دوره‌های زندگی آنها، بیش از نُه یا دَه دوره خواهد بود.

دَه هزارسال، یا دَه زندگی یا دَه مرتبه، کمترین میزان لازم است که باید سپری شود و این‌گونه نیست که اگر روحی دَه دوره زندگی داشت، به رهایی برسد. به همین دلیل است که افلاطون می‌گوید: «هر روح پس از گذشتن ده هزار سال «*می‌تواند*» به موطن اصلی خویش بازگردد». یعنی، این حداقل زمانی است که روح باید طی کند تا به رهایی برسد و زودتر از این زمان– به‌جز برای ارواح فلسفی- رهایی، امکان پذیر نیست. خلاصه آن‌که این‌گونه نیست که هر روحی بعد از دَه دوره زندگی متوالی، حتماً به رهایی از چرخه، نائل آید. حتی چنان‌که بعداً خواهیم گفت، برخی از روح‌ها، هیچ‌گاه به کمال خود نمی‌رسند و تا ابد به دوزخ فرستاده می‌شوند.

افلاطون در انتهای این بیان تمثیلی- اسطوره‌ای از سرگذشت و سفر روح، باز هم تأکید می‌کند که تنها راه رهایی از چرخۀ زندگی‌های متوالی، روی آوردن به فلسفه و حکمت و عشق به حقیقت و زیبایی است: «تنها روح کسی که دوستدار حقیقت، یعنی فیلسوف است، بال و پر می‌گیرد، زیرا چنین روحی، علی‌الدّوام از راه یادآوری، دیدۀ دل به جایی دوخته است که تماشاگه خدای اوست و تنها، کسی که از این‌گونه

یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود، می‌تواند براستی به کمال برسد».[۱]

افلاطون در ذکر این داستان تمثیلی نیز «مثل سایر موارد، منظوری عملی و کاربردی دارد و آن، طرح اعتقاد به تناسخ و تبلیغ زندگی بهتر برای خوبان و زندگی بدتر برای بدان است. اعتقاد به این موضوع، باعث خواهد شد که انسان از لذّات جسمانی روی برتابد و به کسب دانش بپردازد و پسوخه(روح) را با زیورهای شایستهٔ آن: خویشتن‌داری، عدالت، شجاعت، آزادی و حقیقت، بیاراید».[۲]

علاوه بر این، در این بیان تمثیلی، «افلاطون از طریق آموزهٔ یادآوری و تناسخ(زندگی‌های متوالی)، آموزهٔ نامیرایی نَفْسِ عقلانی(روح) را به نظریهٔ مُثُل پیوند می‌دهد. بنابر آموزهٔ نخست، هر معرفتی عبارت است از یادآوری آنچه نَفْس(روح) پیش از تولّد، در حالت جدایی‌اش از بدن تجربه کرده است... آموزهٔ تناسخ(زندگی‌های متوالی) با آموزهٔ یادآوری پیوند می‌خورد».[۳] والتر ترنس استیس، نظریاتِ افلاطون دربارهٔ روح و زندگی‌های متوالی را که در رسالهٔ فایدروس بیان داشته است، این گونه جمع بندی می کند:

«روح، هم ازلی است و هم نامیرا. خانهٔ طبیعی او عالم مُثُل است؛ جایی‌که در ابتدا بدونِ جسم در نظارهٔ ناب و سعادتمندانهٔ مُثُل به سر می‌برده است، اما به دلِیل داشتن قرابت و پیوستگی با عالم محسوس، به درون جسمی فرود می‌آید. پس از مرگ، اگر انسان، زندگی نیکی را

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱۹.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۲: سقراط، صص ۲۹٤ – ۲۹۵.

۳- والتر ترنس استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۲۰۲.

سپری کرده باشد و بویژه اگر به شناخت مُثُل، یعنی فلسفه، نائل آمده باشد، نَفْس(روح) به اقامتگاه سعادتمندانه‌اش در عالم مُثُل [منظور برزخ ارواح نیک است] باز می‌گردد، تا پس از طی دورهٔ طولانی، بار دیگر در جسمی به زمین باز گردد [و پله‌های کمال و ترقی را از سر گیرد]. آنان که مرتکب بدی می‌شوند، پس از مرگ، متحمّل مجازات‌های سخت و سنگینی می‌شوند و سپس، در جسم موجوداتی پست‌تر از خودشان تجسّدی دوباره می‌یابند. یک مرد، ممکن است زن شود، حتی انسانها ممکن است، اگر زندگی‌هایشان به طور کامل صرف شهوات و امور محسوس بوده است، در بدن‌های حیوانات، حلول کنند(باززایش یابند)».[۱]

آقای دبلیو. کی. سی. گاتری، در تبیین داستان تمثیلی مندرج در فایدروس می‌گوید: «افلاطون در فایدروس، به طور تمثیلی، کُل تاریخ روح در اندرون تن و در بیرون آن و نیز چرخه‌های تناسخ‌ها(زندگی‌های متوالی) را توضیح داده است... منظور اصلی افلاطون این است که به وسیلهٔ تصویر فراموش نشدنیِ کوشش ارابه‌ران و اسبِ خوب در برابر اسبِ بد، نشان دهد که چگونه ممکن است یک روح از آسمان هبوط کند و در قالبِ تنِ خاکی قرار گیرد... و در چرخهٔ زایش‌های مکرّر بیفتد و در قالب انسانی و حیوانی حلول کند و چگونه ارواحی که کاملاً پاکیزه گشته‌اند به سوی الوهیت و جاودانگی پر می‌کشند... بی‌تردید، در این درسی که افلاطون به ما می‌دهد، نباید بر روی جزئیات پرواز تخیّلی او تأکید بکنیم».[۲]

۱- والتر ترنس استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، صص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۲- تاریخ فسفه یونان، ج ۱۴: افلاطون(بخش دوم)، صص ۳۵۷ - ۳۶۱.

به عبارت دیگر و به قول امیل بریه: «افلاطون از طریق تمثیل، ارتباط حیات فلسفی را با سراسر تقدیر بشر و از همین راه با سراسر جهان که صحنهٔ نمایش این سرنوشت است، روشن می‌سازد. هبوط نَفْس(روح) از آسمان به زمین، حلول او در اجساد مختلف در عالم سفلی، انقلاب حال او و رجوع به مقام لقا که از آن فرود آمده و دورافتاده است، مبنای اسطورهٔ فدروس(فایدروس) و تمثیلِ مغاره در رسالهٔ جمهوری است».[۱]

برزخ ارواح

همانگونه که در قسمت‌های قبل تا حدودی اشاره شد، افلاطون و سقراط معتقدند که هر روح در فاصلهٔ بین زندگی‌های متوالی‌اش، به عالمی برزخ‌گونه وارد می‌شود و در صورت داشتن زندگی نیک در برزخِ نیکان، پاداش می‌بیند و اگر زندگی بدی را گذرانده و اعمال ناشایستی انجام داده باشد، در برزخِ ارواحِ گناهکار مکافات می‌بیند. همچنین، روح‌هایی که حالتی میانهٔ این دو را دارند به جایگاه مخصوص دیگری فرستاده می‌شوند. آنگاه، پس از طی مدّتی، روح، مجدّداً آماده برگشت به عالم ماده شده و به فراخور مرتبه و جایگاه وجودی‌اش، جسم جدیدی برایش درنظر گرفته می‌شود تا در آن باززایش یابد.

چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، در رسالهٔ فایدون، آنجا که به تبیین نظریهٔ زندگی‌های متوالی پرداخته می‌شود، اشاراتی نیز دربارهٔ ضرورت وجود عالم برزخ– که فضایی است که ارواح قبل و بعد از ظهور در بدن‌ها در آنجا به سر می‌برند– وجود دارد:

۱– تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۵۹.

«سقراط گفت: پس روشن شد که هر چیز از ضدّ خود پدید می‌آید. زندگی هم، ضدّی دارد و آن، مرگ است... از این استدلال، چنین برمی‌آید که زندگان از مرگ به زندگی بازگشته‌اند، همچنان‌که مردگان از زندگی به مرگ رسیده‌اند. اگر این استدلال درست باشد، همین خود دلیل کافی است بر این‌که *ارواح مردگان باید در جایی باقی بمانند و از آنجا به زندگی بازگردند*».[۱]

افلاطون، سعی می‌کند که تصویر روشن‌تری از این عالم و از احوال روح پس از مرگ تن و جدایی از آن عرضه دهد. او توضیح می‌دهد که ارواح، در زندگی زمینی، فرشتهٔ نگاهبانی دارند که از جسم و روح آنها محافظت می‌کند. پس از مرگ تن، همین فرشتهٔ نگهبان، روح را تا جایی که قرار است داوری نخستین دربارهٔ او صورت بگیرد، راهنمایی می‌کند.

ارواحِ پاک و کمال‌یافته، پس از مرگِ جسم، با میل و رغبت به همراه راهنمای‌شان به سمت عالم برزخ و جایی‌که قرار است داوری نخستین دربارهٔ ایشان برگزار شود حرکت می‌کنند، اما ارواح ناقص که به ماده تمایل و علاقهٔ بیش از حد پیدا کرده‌اند، توانایی قطع تعلّق از جسم را ندارند و تا مدّت‌ها، بیهوده، گرد تن می‌گردند و از رفتن، سر بازمی‌زنند. به همین دلیل، فرشتهٔ نگهبان مجبور می‌شود آنها را به زور و عُنف به دنبال خود بکشاند. چنین روح‌هایی، زمانی‌که به قرارگاه ارواح می‌رسند، با برخورد سرد و ملامت‌آمیز روح‌های دیگر مواجه می‌شوند. سایر ارواح از روح‌های ستم‌کار و ناپاک روی گردانند و آنها را به‌خاطر انجام اعمال‌شان سرزنش می‌کنند و حاضر نیستند با آنها هم‌صحبت و همراه شوند. به همین دلیل، چنین روح‌هایی در عالم برزخ تا مدّت‌ها، تنها و

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، صص ۵۰۰ – ۵۰۲.

سرگردان‌اند، تا آنکه بالاخره، بعد از داوری نخستین، به جایی‌که سزاوار آنهاست، فرستاده شوند:

«سقراط گفت: چون کسی می‌میرد، فرشته‌ای که در زندگی بر او گماشته شده بود، او را به جایی می‌برد که مردگان را در آن محاکمه می‌کنند. میان ما و آن جهان، چندین راه است که همه دشوار و ناهموارند وگرنه بیم گم شدن نبود و نیازی به راهنما نداشتیم. روحِ دانا و پرهیزگار به دنبال راهنمای خود می‌رود و می‌داند که در چه حال است و چه در پیش دارد. ولی روحی که جدایی تن را دوست ندارد، ... زمانی به گرد تن می‌گردد و از رفتن، سر باز می‌زند تا سرانجام فرشته‌ای که بر او گمارده شده است، او را به زور به دنبال خود می‌کشد و می‌برد و چون به قرارگاه ارواح می‌رسد، همهٔ از او دوری می‌جویند و هیچ‌کس نمی‌خواهد با روحی ظالم و ناپاک همسفر شود یا راهنمایی او را به عهده گیرد. از این‌رو، تنها و سرگردان می‌ماند تا سرانجام پس از گذشتن زمانی معیّن، از روی ضرورت، به جایی‌که سزاوار اوست برده شود».[1]

سرانجام، ارواح نیک و بد، به محلی که در آنجا اعمال آنها قضاوت و بررسی می‌شود، وارد می‌شوند و پس از این قضاوت و رسیدگی نخستین، راهنمایان جدیدی برای آنها انتخاب می‌شود تا آنها را به جایگاه‌هایی هدایت کند تا با توجّه به اعمال و رفتارشان پاداش یا کیفر ببینند؛ آنگاه، پس از طی مدّتی، آنها را به برزخ باز می‌گردانند تا برای زندگی جدید زمینی‌شان، آماده شوند:

«پس از آنجا، گروه گروه، به دنبال راهنمایی که برای ایشان معیّن می‌گردد، رهسپار جایی می‌شوند که سزاوار ایشان است. پس از آن که

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۵۱.

زمانی معیّن در آنجا ماندند و پاداش یا کیفر دیدند، راهنمایی دیگر آنان را دوباره به اینجا می‌آورد».[۱]

باید این نکته را درنظر داشت که از نظر سقراط و افلاطون، ارواحِ فلسفی و حکیم و دوستدار دانش، پس از گذر از مراحل اوّلیهٔ برزخ از آن رها شده و تا ابدیت به جاهایی بسیار زیبا و وصف‌ناپذیر می‌روند و در عالم الهی روزگار می‌گذرانند و دیگر به عالم ماده و جسم باز نمی‌گردند: «ارواحِ دوستداران دانش در هیچ تنی دوباره مکان نمی‌گیرند و از بند تن آزاد می‌مانند و به جاهایی بسیار زیبا روی می‌نهند که توصیف آنها نه آسان است و نه وقت من برای آنها کفایت می‌کند».[۲]

ارواح پاک و پرهیزگاری نیز که هنوز به کمال غایی خود- که همانا رسیدن به مرتبهٔ فیلسوف کامل باشد- نرسیده‌اند، پس از طی کردن مراحل برزخ و دریافت پاداش‌های لازم در عوالم نیک روحانی و استراحت کافی، بدون این‌که دردسر و گرفتاری زیادی بکشند، مجدّداً در بدن‌های جدیدی در دنیا ظهور می‌کنند تا سایر پله‌ها کمال را در جسمی جدید طی نمایند: «ارواح نیکان و پاکان از این‌گونه عذاب‌ها فارغ‌اند و به خانه‌هایی که در روی زمین برای آنها آماده شده است درمی‌آیند و در آنها مسکن می‌گزینند».[۳]

اما سایر ارواح، ماجرای دیگری دارند و کار آنها برای خارج شدن از برزخ به این راحتی‌ها نیست. سقراط و افلاطون با استفاده از یک داستان

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۵۱.

۲- همان، ص ۵۵۷.

۳- همان، ص ٥٥٦.

تمثیلی و به‌کارگیری عناصر اسطوره‌ای، سعی می‌کنند که فضای برزخ را تا حدودی برای مخاطبان خود، عینی و ملموس کنند.

مخاطب امروزی، در هنگام خواندن این توصیفاتِ سقراط و افلاطون، نباید این نکته را فراموش کند که با تصویری «تمثیلی- استعاری» مواجه است و قرار نیست تمام مکان‌هایی را که سقراط و افلاطون برای برزخ برمی‌شمارند، عین واقعیت بپندارند. اما اتفاقات و حوادثی که در آنجا برای ارواح رُخ می‌دهد، تا حدود زیادی، نشان‌دهندهٔ حقیقتِ احوال ارواح خطاکار و ناقصی است که تمام تلاش خود را برای رسیدن به کمال انجام نداده‌اند و حال، در عالم برزخ با گرفتاری‌های عدیده‌ای مواجه شده‌اند.[۱]

سقراط و افلاطون، برای توصیف برزخ و احوال برزخیان، فضاها و مکان‌هایی را معرفی می‌کنند که ارتباط مستقیمی با شأن و جایگاه و رفتار ارواح دارد. در میان این مکان‌ها، رودخانه‌هایی هستند که اهمیتی ویژه دارند. این رودخانه‌ها فراوان‌اند، اما چهار مورد از آنها که ویژگی خاصی دارند، عبارتند از: «اُکیانوس(اقیانوس) Oceanus، آخِرون Acheron، پوری‌فلِگِتون(پیریفلگتون) Pyriphlegethon و کوکوتوس Cocytus».[۲]

افلاطون این رودخانه‌ها را از زبان سقراط، این‌گونه توصیف می‌کند:

۱- چنان‌که سقراط پس از ذکر توصیفات برزخی و ذکر نام رودخانه‌های آن برای کریتون، به او می‌گوید: «البته شایستهٔ فیلسوف نیست که ادعا کند که آنچه من در این‌باره گفتم عین حقیقت است»(رسالهٔ فایدون، ص ۵۵۷) و البته ادامه می‌دهد که چیزی «چنین یا مانند این خواهد بود»(همانجا). پس این توصیفات، تمثیل و یا تشبیهی از حقیقت است نه عین حقیقت.

۲- «سقراط هر چهار اسم را از هومر برگرفته است. ر.ک: اودیسه، ۱۰، ۱٤ – ۵۱۱»(تاریخ فلسفه یونان، ج ۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۲۱۹.)

«این‌گونه رودها فراوانند و مهمترین آنها چهارند. *آن‌که بزرگتر* از همه است و بسترش بلندتر از دیگران، در محیط زمین جاری است و اقیانوس خوانده می‌شود. *رود دوم* که برخلاف جهت رود نخستین جاری است، آکرون نام دارد و از زیر دشت‌های پهناور می‌گذرد و به دریای آکروس می‌ریزد و این‌همان دریایی است که بیشتر ارواح پس از مرگ، روی به آن می‌نهند و پس از آن‌که زمانی معیّن در آن ماندند، دوباره به این جهان فرستاده می‌شوند تا در تن‌هایی تازه جای گیرند. *رود سوم* از میان دو رود دیگر می‌گذرد و پس از آن‌که کمی از سرچشمهٔ خود دور شد به گودالی پر از آتش می‌ریزد و دریایی می‌سازد بسی بزرگتر از دریای ما که آب و لجنش پیوسته در حال جوشیدن است. سپس، از آنجا به صورت آبی سیاه و گِل‌آلود بیرون می‌رود و گرد زمین را می‌پیماید و از جاهای بسیاری می‌گذرد و به دریای آکروس نزدیک می‌شود، بی‌آن‌که با آب آن بیامیزد و آنگاه، پس از آنکه چندین بار گرد زمین گردید، در مکانی پایین‌تر از همهٔ رودهای دیگر به تارتاروس می‌ریزد. این رود، همان است که پیریفلگتون نامیده می‌شود و گاهگاه جوی‌هایی از آن منفذ کوه‌های آتشفشان که در روی زمین‌اند بیرون می‌آید. *رود چهارم* که برخلاف رود سوم جاری است، چنانکه می‌گویند، از دشتی وحشتبار به نام استوگیوس می‌گذرد و رنگش آبی تیره است و دریایی که می‌سازد، استوگس نامیده می‌شود. این رود، پس از آن‌که دریایی ساخت در زمین فرو می‌رود و پس از پیمودن راه‌های پرپیچ و خم، دوباره در برابر پیرفیلگتون سر بر می‌آورد و به دریای آکروس نزدیک می‌شود. ولی آبش با رودهای دیگر

نمی‌آمیزد، بلکه پس از آن‌که گرد زمین را پیمود در برابر پیریفلگتون به تارتاروس می‌ریزد و نامش چنان‌که شاعران می‌گویند، کوکوتس است».[۱]

افلاطون پس از ذکر نحوهٔ حرکت و چگونگی این رودخانه‌ها، به چگونگی ارتباط ارواح با این اماکن می‌پردازد و توضیح می‌دهد که هر یک از ارواح با توجّه به جایگاه، موقعیت و گناهان‌شان چگونه و تا چه مدّت در این رودها سرگردان و یا در حرکت خواهند بود.

افلاطون، ابتدا به نقل سرنوشت «ارواح میانه» می‌پردازد، ارواحی‌که نه زندگی خوب، عادلانه و پرهیزکارانه‌ای داشته‌اند و نه غرق در گناه و غفلت بوده‌اند: «آنان که نه خوبند و نه بسیار بد، به دریای آکرون رهسپار می‌شوند و در زورق‌هایی که برای آنها آماده است می‌نشینند و به میان دریا می‌رانند و در آنجا خود را از گناه پاک می‌کنند و کیفر گناهان و پاداش کارهای نیک خود را می‌بینند».[۲]

اما روح‌های گناهکار، خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دستهٔ اوّل: روح‌هایی که مرتکب گناهان بسیار بزرگ و جنایات عظیم شده‌اند و دیگر قابل مداوا نیستند.

دستهٔ دوم: روح‌هایی که گناهان بزرگ مرتکب شده‌اند، اما به هر حال، قابل علاج‌اند.

افلاطون می‌گوید که روح‌های گناهکار دستهٔ اوّل، برای همیشه به تارتاروس(Tartarus)(دوزخ) فرستاده می‌شوند و تا ابدیت آنجا در

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، فایدون، صص ۵۵۵ – ۵۵۶.

۲– همان، ص ۵۵۶.

عذاب خواهند بود و هرگز نجات نخواهند یافت و دیگر اجازهٔ بازگشت به زمین و باززایش در جسم جدید، به آنها داده نخواهد شد:[۱]

«ارواحی که به سبب آلودگی به گناهان بزرگ، چون غارت پرستشگاه‌ها و کشتار بی‌گناهان، مداوا ناپذیرند به تارتاروس ریخته می‌شوند و از آن رهایی نمی‌یابند».[۲]

اما روح‌های گناهکار دستهٔ دوم، که اگرچه مرتکب گناهان کبیره شده‌اند، امیدی به اصلاح و علاج آنها وجود دارد. این روح‌ها را نیز ابتدا به رودخانه تارتاروس(دوزخ) می‌ریزند، اما پس از مدّتی که در آنجا عذاب می‌کشند، آنها را از آن خارج ساخته و به رودهای دیگر می‌اندازند تا بتوانند از کسانی که به آنها بد کرده‌اند، حلالیت بطلبند. اگر ارواحی که در حق آنها ظلم صورت گرفته، آنها را ببخشند، عذابشان در عالم برزخ به پایان می‌رسد و آنها را روانه جایی می‌کنند که مجدّداً در جسم

۱- این آیهٔ قرآن را به ذهن متبادر می‌کند: «وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ»(سوره انبیاء، آیه ۹۵). یعنی: «و حرام است بر شهرها و آبادی‌هایی که(بر اثر گناه) نابودشان کردیم که به دنیا بازگردند؛ آنها هرگز به دنیا باز نخواهند گشت!»(ترجمه مکارم شیرازی). «در اینکه مراد از عدم بازگشت کفّار چیست، از امام صادق(ع)نقل است که فرموده‌اند: برای افرادی که به قهر الهی در دنیا هلاک شده‌اند، دیگر رجعت دنیوی ممکن نیست، ولی برای کفّاری که هلاک نشده‌اند و به مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند، این رجعت به دنیا امکان پذیر است. بنابراین، منظور عدم بازگشت به دنیاست و بدیهی است که در آخرت، همه باز خواهند گشت»(محسن قرائتی، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۳، ذیل آیه). افلاطون این موضوع را در کتاب دهم رسالهٔ جمهوری نیز مطرح می‌کند که ارواح بسیار بدکار و ستم‌کار دیگر به این دنیا برنمی‌گردند و به دوزخ فرستاده می‌شوند(دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۷۹ - ۱۲۸۰).

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ٥٥٦.

جدیدی، فراخور حالشان، متولّد شوند. اما اگر مورد بخشش قرار نگیرند، دوباره آنها را به تارتاروس(دوزخ) برمی‌گرداندند تا مجدّداً مدّتی عذاب ببینند. این چرخه، تا زمانی‌که مورد بخشش قرار نگیرند، ادامه خواهد داشت:

«ولی آنان که گناهانی بزرگ دارند و با این‌همه قابل علاج‌اند، مانند کسانی که در حال خشم به پدر و مادر خویش بدی روا داشته یا دست به خون دیگران آلوده‌اند، به تارتاروس ریخته می‌شوند و پس از یک‌سال، موجی آنها را به بیرون می‌افکند، و قاتلان به کوکوتس و آنان که پدر و مادر خود را آزرده‌اند به پیریفلگتون ریخته می‌شوند و چون به دریای آکروس نزدیک می‌شوند، با ناله و فریاد از ارواح قربانیانِ جنایاتِ خود استمداد می‌کنند و از آنها می‌خواهند تا دستشان را بگیرند و به میان دریا ببرند. اگر آن ارواح راضی شوند، رهایی می‌یابند و عذابشان به پایان می‌رسد، وگرنه باز به تارتاروس برمی‌گردند و از آنجا به رودهایی دیگر می‌افتند و این وضع، پیوسته تکرار می‌شود تا سرانجام، روزی، ارواحِ کسانی که از آنان بدی دیده‌اند راضی شوند».[۱]

انتخاب جسم جدید

ارواح گناهکاری که از تارتاروس نجات می‌یابند، به همراه ارواح میانه و ارواح پاک که آنها نیز مکافات و پاداش اعمالشان را دیده‌اند، مجدّداً همراه راهنمایانی به فضایی از برزخ برمی‌گردند تا برای بار دیگر در جسم تازه‌ای در روی زمین تولّد یابند.

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ٥٥٦.

هر روح با توجّه به اعمال و رفتار زندگی‌های قبلی و همچنین قابلیت و جایگاه روحی‌اش، حق گزینش و انتخاب جسمی جدید از میان گزینه‌های پیشنهادی را دارد.

افلاطون برای تشریح و تبیین مسألهٔ زندگی‌های متوالی و خصوصاً مبحث انتخاب جسم جدید و حق انتخاب جسم توسط خود ارواح، در کتاب دهم رسالهٔ جمهوری، از روایتِ زندگی عارفی «بیدار دل» به نام «اِر»(ER) فرزند آرمینوس از اهالی پامفیلیا(Pamphylia)، یاری می‌جوید.[1]

افلاطون، قبل از ذکر این روایت عرفانی و سفر روحانی، متذکّر می‌شود که این داستان از جنس داستان‌های اودیسه نیست؛ یعنی نباید آن را صرفاً افسانه و داستان دانست؛ بلکه باید این روایت را به مثابهٔ تجربه‌ای عرفانی از عارفی «بیدار دل» مطمح نظر قرار داد و به کشف اسرار مندرج در آن، نائل آمد.[2]

شیوهٔ روایت‌گری سقراط و افلاطون به گونه‌ای است که مخاطب درمی‌یابد که ناقل این روایت عرفانی، با تمام وجود، به مضامین آن اعتقاد دارد. همچنین، سخنان سقراط و افلاطون، قبل و بعد از ذکر این حکایت، نشان‌دهندهٔ مهر تأیید ایشان بر این ماجرا و یقین آنها نسبت به صحّت و درستی اتفاقات مندرج در آن است.

خلاصه آن‌که «افلاطون با طرح این ماجرا به مبحث انتخابِ انواع زندگی‌ها می‌پردازد. این اسطوره بر منهج تناسخ(زندگی‌های متوالی) استوار است و آن موضوع را مانند مطالبی که در رسالهٔ

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۷۷.

۲- همانجا.

فایدروس(فدروس) و رسالهٔ فایدون (فدون) آمده بیان می‌کند، ولی مسأله در اینجا به وجه آزادانه‌تری مطرح می‌شود».[۱]

در این روایت، چنین آمده است که «اِر» در میدان جنگ کشته می‌شود. «پس از ده روز که اجساد کشتگان را برمی‌داشتند، دیدند با این‌که همهٔ جسدها روی به پوسیدگی نهاده، جسد او همچنان تازه است. جسد را به خانه‌اش آوردند و روز دوازدهم که روی تل هیزم نهادند تا بسوزانند، «اِر» زنده شد و برخاست و آنچه در جهانِ دیگر دیده بود، حکایت کرد».[۲]

ادامهٔ حکایت، ذکر مشاهدات و تجربیات «اِر» از زبان سقراط است که آنها را برای «گلاوکن»(Glaucon) بازگو می‌کند. همچنان‌که ذکر شد، افلاطون به واسطهٔ ذکر این روایت از زبان سقراط، قصد تبیین مسألهٔ زندگی‌های متوالی و انتخاب جسم جدید توسط ارواح را دارد که در ادامه به بررسی آنها پرداخته می‌شود.[۳]

افلاطون در قسمت‌های نخستین این روایت، به تشریح احوال ارواح پس از مرگ جسم و ورودشان به عالم برزخ می‌پردازد. این توضیحات، مشابه مطالب مطرح شده در رسالهٔ فایدون است که قبلاً به آنها اشاره شد.

افلاطون نقل می‌کند که ارواح، پس از جدا شدن از جسم، وارد فضایی برزخ‌گونه می‌شوند و در آنجا در مورد اعمال‌شان، داوری نخستین صورت می‌گیرد. ارواح نیکوکار برای دریافتِ پاداش به فضایی

۱– ژان برن، افلاطون، ص ۱۱۱.

۲– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۷۷.

۳– همان، صص ۱۲۷۷ – ۱۲۸۶.

نیکو در آسمان، و ارواح بدکار برای چشیدنِ کیفر، به فضایی ناخوشایند در اعماق زمین، فرستاده می‌شوند:

«در آنجا دو دریچه متصل به هم در روی زمین بود که به اعماق زمین راه داشت و در برابر آنها، دو دریچهٔ دیگر بود که به آسمان می‌پیوست. در میانِ آن دو جُفت دریچه، داورانی نشسته بودند که دربارهٔ نیک و بد اعمال مُردگان داوری می‌کردند. حکمی را که دربارهٔ عادلان می‌دادند بر لوحی می‌نوشتند و لوح را به سینهٔ آنان نصب می‌کردند و سپس، آنان را به سمت راست می‌فرستادند تا راه آسمان پیش گیرند. ظالمان را لوحی که شرح کارهای نکوهیدهٔ آنان بر آن نوشته بود بر پشت می‌آویختند و به سمت چپ می‌فرستادند و به اعماق زمین روانه می‌کردند».[1]

ارواح پس از طی دورهٔ معیّنی(هزار سال)، دوباره به این مکان برزخ‌گونه برگشت داده می‌شوند و همدیگر را ملاقات می‌کنند و تجربیات، شادی‌ها و غم‌هایی را که در این مدّت دیده‌اند، برای یکدیگر بازگو می‌نمایند:

«دستهٔ نخستین، گریان و زاری‌کنان از رنج‌هایی که در زیرِ زمین کشیده بودند و از سفر هزارسالهٔ مشقّت‌باری که پشت سر گذاشته بودند، حکایت‌ها می‌کردند و ارواحی که از عالم بالا آمده بودند، از خوشی‌های بی‌کران و زیبایی‌های وصف‌ناپذیری که در طی سفر آسمانی دیده بودند، سخن می‌گفتند».[2]

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۷۸.

۲- همانجا.

ارواح، مدّتی در این فضا می‌مانند و استراحت می‌کنند و سپس، همراه یکدیگر، وارد فضای دیگری از برزخ می‌شوند که ستون عظیمی از نور در آن وجود دارد و به صورت عمودی از بالا به پایین می‌تابد و آسمان و زمین را به هم متصل می‌نماید. در مرکز این روشنایی عظیم، فضای شگفت‌آور دیگری وجود دارد که ترکیبی از چرخ‌ها و دوک‌هاست و می‌تواند تمثیلی از شکل‌گیری تقدیر زندگی‌ها باشد که توسط فرشتگان آماده می‌شود.

در این فضا، روح‌ها را در یک صف، مرتب می‌کنند و آنگاه، براساس قرعه، به هر یک شماره‌ای می‌دهند.[1] سپس، انواع زندگی‌های زمینی را که این ارواح می‌توانند آنها را انتخاب کنند به ایشان عرضه می‌دهند. تعداد زندگی‌های قابلِ انتخاب، بسی بیشتر از تعداد ارواح موجود در آن مکان است.

در ادامه، ارواح به ترتیب و بر اساسِ شماره‌هایی که از قبل به آنها داده شده است، پیش می‌آیند و از میان زندگی‌های موجود، به دلخواهِ خود، یک زندگی را انتخاب می‌کنند. بدین ترتیب، این خود ارواح هستند که جسم جدید، نوعِ زندگی و به اصطلاح، سرنوشتشان را انتخاب می‌کنند و حتی در این مورد نیز روح انسان دارای حق انتخاب و اختیار است. از این‌رو، در آینده نمی‌تواند خداوند را به خاطر جسمی که برای او درنظر گرفته، سرزنش کند؛ زیرا خود روح در انتخاب آن سهیم بوده است:

«قرار بر آن نیست که سرنوشت به سراغ شما بیاید و شما را بگزیند؛ بلکه شما هر یک سرنوشت خود را خواهید گُزید. هر یک از شما که

۱– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، صص ۱۲۸۰ – ۱۲۸۱.

پیش از دیگران قرعه به نامش اصابت کند، باید پیش از همه، راه زندگی خود را بگزیند. هرکس به حکم تقدیر در راهی که انتخاب می‌کند خواهد ماند... هرکس، مسئول انتخاب خویش است و خدا در این‌باره تقصیری ندارد».[1]

انواعِ زندگی‌های زمینی، در بین پیشنهادها وجود دارد. از زندگی‌های انسانی تا زندگی‌های حیوانی؛ از زندگی در قالب پادشاهان جابر و ستمگر تا زندگی در جسم انسانهای تنگدست؛ از زندگی در قالب انسانهای نیک‌نام تا انسانهای گمنام. در این مرحله، این به عهدهٔ روح است که انواع نمونه‌های زندگی را مشاهده کند و از میان آنها یکی را برگزیند:

«نمونهٔ زندگی‌های گوناگون در میان آنها دیده می‌شد، چه زندگی جانوران و چه زندگی آدمیان. مثلاً از زندگی فرمانروایان مستبد نمونه‌هایی بود... همچنین، نمونه‌هایی از زندگی مردان نیکنام دیده می‌شد... نمونه‌هایی از زندگی مردان گمنام و زنان نیز پیدا بود... [خصوصیاتِ ظاهری] نمونه‌ها نیز بی‌آنکه ترتیب خاصی رعایت شود در کنار یکدیگر قرار داشتند و دارای صفات و عوارض گوناگون بودند، مانندِ تنگدستی، بیماری و تندرستی».[2]

افلاطون در ضمن نقل روایت، چند نکته را متذکّر می‌شود. نکتهٔ نخست این‌که اگرچه بر اساس قرعه به ارواح شماره‌هایی داده می‌شود که طبق آنها در انتخاب جسم جدید، تقدّم و تأخّر وجود دارد، اما این

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۲.

۲- همانجا. یعنی خصوصیات ظاهری جسم، مثل زیبایی یا زشتی صورت و یا سلامتی و بیماری تن نیز توسط خود روح انتخاب می‌شود.

موضوع در انتخاب ارواح تأثیر چندانی ندارد؛ چرا که همانطور که ذکر شد، همواره «شمارهٔ نمونه‌ها، بیش از شمارهٔ ارواح است».[۱] علاوه بر این، اگر ارواح بخواهند بر اساس تفکّر، تعقّل و تجربهٔ زندگی‌های گذشتهٔ خود، گزینهٔ درست را انتخاب کنند، این گزینش صحیح، همواره، برای همهٔ آنها وجود خواهد داشت:

«کسی هم که در پایان صف جای دارد و نوبتش پس از همهٔ ارواح است، اگر در انتخاب شیوهٔ زندگی از خِرَد پیروی کند و زندگی را به جدّیت و مراقبت به پایان برد، سرانجامِ نیکی خواهد داشت. بنابراین، کسی که در آغاز صف جای دارد، نباید شتاب کند و آن‌که پس از همه می‌آید، نباید نگرانی به خود راه دهد».[۲]

مسأله آنجاست که اکثر ارواح، بدون تفکّر عمیق و با عجله، از میان گزینه‌های موجود، جسمِ جدید خود را انتخاب می‌کنند؛ البته این موضوع به دلیل کم‌تجربگی و کمال‌نیافتگی ارواح است. ارواح با تجربه و کمال‌یافته‌تر، به دقّت و همراه با تفکّر در میان گزینه‌های موجود به کنکاش می‌پردازند و سعی می‌کنند گزینه‌ای را انتخاب نمایند که در خدمت رشد و کمال آنها باشد. افلاطون از هر دو شیوهٔ انتخاب، یاد می‌کند؛ هم شیوهٔ انتخابِ روح نادان و حریص و هم شیوهٔ انتخابِ روح آگاه و فهمیده.

به عنوان نمونه، «نخستین کسی که قرعه به نامش اصابت کرده بود، زندگی فرمانروایان مستبد را برگزید؛ زیرا چنان نادان و حریص بود که نمونه‌های دیگر را ندید و از سرنوشتی که در انتظار ستمگران است،

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۲.

۲- همان، ص ۱۲۸۳.

غافل ماند و هیچ درنیافت که اگر این زندگی را بگزیند، فرزندان خود را خواهد خورد و قومی را به روز سیاه خواهد نشاند».[1]

از اینجا درمی‌یابیم که اگرچه ارواح در انتخاب جسم جدیدشان حق گزینش دارند، اما معمولاً با توجّه به خصایص و ویژگی‌هایی که در وجود آنها نهادینه شده است، اقدام به انتخاب می‌کنند! یعنی، روحی که هنوز از حرص، حسد، کینه و شهوت تصفیه و تزکیه نشده است، اصلاً توانایی انتخاب زندگی در قالب فیلسوف یا حکیم یا یک انسان آزاده را ندارد، و نهادِ ناقص او، وی را به سویِ انتخاب‌های اشتباه، سوق می‌دهد.

درکِ این موضوع، خیلی حائز اهمیت است؛ زیرا همانگونه که قبلاً اشاره شد، یکی از دلایل زندگی‌های متوالی ارواح، کیفر و تنبیه است. اگر ارواح در انتخاب جسم و زندگی جدیدِ خود، حق انتخاب داشته باشند، به نظر می‌رسد که این موضوع با کیفر و تنبیه سازگار نباشد و در ظاهر تناقض به نظر بیاید. اما با توجّه به این حقیقت که هر روح، بر اساسِ طبیعتِ نهادینه شده در خود، انتخابش را انجام می‌دهد، این تناقض، کنار خواهد رفت.

مثلاً روحی که سراسر شهوت و خشم بوده و این صفات در او نهادینه شده و هنوز به خودسازی نپرداخته است، در هنگام انتخاب جسم جدید، با این‌که گزینه‌های فراوانی در برابر خود دارد، براساس غریزه و

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۳.

نهاد و شاکلهٔ خود عمل کرده،[۱] و به جسمی که در ارتباط با شهوات و قوهٔ غضبی است، تمایل پیدا می‌کند و آن را انتخاب می‌نماید.

مثالی که افلاطون ذکر می‌کند دقیقاً دربردارندهٔ همین مضمون است. این روح، نخستین شماره را دارد. یعنی، اوّلین کسی است که باید زندگی بعدی‌اش را انتخاب کند، پس بیشترین و بهترین گزینه‌ها در برابر او قرار دارد، اما چنان‌که افلاطون می‌گوید «نادانی و حرص» بر او غلبه کرده و او زندگی «فرمانروایان مستبد» را اختیار می‌کند. هرچند همین روح، پس از کمی دقّت، متوجّه اشتباهِ انتخاب خود می‌شود: «پس از آن‌که قسمت خود را به دست گرفت و از سر فراغت در آن نگریست از انتخاب خود پشیمان شد و به سر و سینهٔ خود کوفتن گرفت و ناله و زاری آغاز کرد».[۲]

افلاطون، متذکّر می‌شود که معمولاً روح‌های ناقص و کم‌تجربه و یا کسانی‌که در زندگی گذشته «در کشوری منظم به سر برده و *به عادت* نه از روی دانش، عمری به درستی و پرهیزگاری گذرانده‌اند» در انتخاب‌هایشان دچار اشتباه می‌شوند.[۳]

به‌عکس، روح‌های باتجربه‌تر و کامل‌تر که در زندگی‌های قبلی‌شان متحمّل سختی شده‌اند در انتخابِ جسمِ جدید، عجله نمی‌کنند و با تعقّل و تدبّر رفتار می‌نمایند تا بهترین گزینه را برگزینند. افلاطون به عنوان

۱- این آیهٔ قرآن را به ذهن متبادر می‌شود: «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً»(سوره اسری، آیه ٨٤)(هر کس بر حسب ساختارِ [روحی] خود عمل می‌کند، و پروردگار شما به هر که راه‌یافته‌تر باشد داناتر است).

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۳.

۳- همان، ص ۱۲۸٤.

نمونه از «اودیسه»(Odysseus) یاد می‌کند که آخرین شماره را داشته و آخرین روحی است که باید جسم جدیدش را انتخاب کند، اما از آنجا که از زندگی‌های قبلی‌اش درس گرفته، باهوش و درایت، بهترین زندگی ممکن را انتخاب می‌کند:

«واپسین روحی که پیش‌آمد، روح اودیسه بود که چون مشقّت‌های زندگی گذشته را از یاد نبرده بود، به جاه‌طلبی اعتنایی نداشت. از این‌رو، چندی میان نمونه‌های زندگی می‌گشت و در جستجوی زندگی مرد ساده‌ای بود که بتواند گوشه‌ای بگیرد و دور از انظار مردم، به سر برد. سرانجام، این زندگی را در گوشه‌ای نهان از چشم دیگران پیدا کرد. بسیار شادمان شد و گفت اگر قرعهٔ نخستین هم به نام من می‌افتاد، زندگی دیگری جز این نمی‌خواستم».[1]

بدین ترتیب، مشخص می‌شود که تقدّم یا تأخّر نوبت انتخابِ جسمِ جدید، تأثیر چندانی در انتخاب‌ها و سرنوشتِ ارواح ندارد. همچنین دانستیم که اگرچه خود ارواح زندگی بعدی‌شان را انتخاب می‌کنند، اما محدودیت‌ها و یا قابلیت‌های وجودی آنها، نقش بسزایی در انتخاب آنها دارد. از این‌رو، یک روح ناقص و یا گناهکار، به واسطهٔ جبر وجودی خودش، نمی‌تواند انتخاب صحیحی داشته باشد، تا زمانی‌که ناخالصی‌های درونی‌اش در اثر زندگی‌های متوالی دیگر، برطرف شود و پله پله، به سمت کمالات، طیِ طریق کند، تا شاید در زندگی‌های بعد، بتواند جسم بهتری برای خود برگزیند.

بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگرچه ارواح، حق انتخاب زندگی بعدی خود را دارند، اما گزینه‌های انتخابی آنها، براساس ظرفیت

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۵.

وجودی‌شان محدود خواهد بود. و به همین ترتیب، هرچه روح والاتر و کمال یافته‌تر باشد، گزینه‌های بیشتری برای انتخاب، پیش‌رو خواهد داشت.

نکتهٔ دیگری که افلاطون متذکّر می‌شود این است که انتخاب جسم جدید، مرحله‌ای بسیار حساس و خطیر است و انتخاب صحیح، بستگی به میزان دانش یا معرفت روح دارد. دانش یا معرفتی که بتواند تشخیص دهد که کدام نوع زندگی می‌تواند روح را به سمت کمال حقیقی‌اش سوق دهد:

«بزرگترین خطر برای آدمی در همین مرحله است. بدین جهت، هر یک از ما باید دانشی را بالاتر از همهٔ دانش‌های دیگر بشمارد که در پرتو آن، آدمی می‌تواند زندگی خوب را از زندگی بد، تمیز دهد و بهترین زندگی‌ها را بگزینند. مرادم آن دانشی است که اگر از آن بهره‌مند شویم درمی‌یابیم که زیبایی اگر با ثروت یا تنگدستی توأم شود، چه اثری در روح به‌جا می‌گذارد، و شهرت یا گمنامی خانواده، گوشه‌نشینی یا شرکت در امور سیاسی، ضعف یا نیروی بدنی، دانایی یا نادانی، و همهٔ خصائص دیگر از این دست، اگر با یکدیگر توأم شوند، روح را به چه حالی درمی‌آورند؛ زیرا فقط کسی که از آن دانش بهره‌ای دارد، می‌تواند با در نظر گرفتن آن نتایج و عواقب و با توجّه به طبیعت روح، زندگی خوب را از زندگی بد، بازشناسد».[۱]

افلاطون در ادامه، تعریف خود از «زندگی خوب» و «زندگی بد» را مشخص می‌نماید: «بدترین زندگی‌ها آن زندگی است که روح را از

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، صص ۱۲۸۲ – ۱۲۸۳.

عدالت دور می‌کند و دچار ستمگری می‌سازد، و بهترین زندگی‌ها آن زندگی است که روح را به راه عدالت رهبری می‌کند».[1]

افلاطون پس از ذکر این موضوعات، همچنان‌که شایستهٔ اوست، همچون عارفی کامل، به نوعِ بشر توصیه می‌کند که غیر از راه نیکی و شیوهٔ زندگی عادلانه، چیز دیگری را انتخاب نکنید و «چه در این سرا، چه در آن سرا» راه تعادل، آزادگی و تواضع بسپرید و از حرصِ ثروت و قدرت که دو عامل فسادند، دوری گزینید و خود را با دستان خویش، به هلاکت نیندازید:

«غیر از عدالت به هرچیز دیگر باید بی‌اعتنا بود؛ زیرا چنانکه دیدیم، بهترین انتخاب چه برای زندگی و چه برای پس از مرگ، همین است. آدمی تا در این جهان است باید بدین عقیده وفادار بماند. روزی هم که رخت به جهان دیگر کشد، در آنجا نباید فریب ثروت و چیزهای دیگر را که مایهٔ فسادند، بخورد؛ بلکه باید همواره باهوش باشد تا به دام خودرایی و ستمگری و استبداد نیفتد و خود و دیگران را به ورطهٔ بدبختی و هلاک نکشاند؛ بلکه در آن جهان نیز مانند این جهان، راه میانه بگزیند و از زیاده‌روی برحذر باشد؛ زیرا یگانه راه نیکبختی، همین است».[2]

نکتهٔ خیلی حائز اهمیت دیگر آن است که هر زندگی را که روح برمی‌گزیند، باید سعی کند با توجّه به قابلیت‌های آن جسم، به بهترین شیوه ممکن رفتار کند. مثلاً کسی که زندگی یک آهنگر یا نجّار را انتخاب می‌کند، اگرچه کلّیّت آن زندگی را به او نشان می‌دهند، اما

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، صص ۱۲۸۲ – ۱۲۸۳.

۲- همان، ص ۱۲۸۳.

چگونگی برگزاری جزئیات آن زندگی و قراردادنش در مسیر عدالت، کمال، نیکی و درستکاری به عهدهٔ خود اوست. چه‌بسا روحی در جسمی خوب و مناسب تولّد یابد، اما در عمل نتواند از توانایی‌ها و قابلیت‌هایی که در آن جسم وجود دارد، درست استفاده کند و عمر را به بطالت بگذراند.

بنابراین، نباید پنداشت که انتخابِ جسم توسط ارواح به معنی یک نوعِ زندگی از پیش تعیین شده و یا سرنوشتِ محتوم است. موضوع آن است که روح حتی در انتخاب طرح و نمونهٔ جسم خود نیز مشارکت دارد و بعدها نیز همین روح است که می‌تواند با سعی و تلاش خود، از این جسم که به مثابهٔ ابزاری در دستان اوست، درست استفاده کرده به کمال برسد و یا بر اساس اختیاری که دارد، این ابزار را درست به کار نگیرد و در ادامهٔ حیات روحی‌اش، دچار پشیمانی، خُسران و عذاب شود؛ چنان‌که افلاطون، سخن فرشتگان را نقل می‌کند که قبل از انتخاب جسم جدید به ارواح می‌گویند: «قرار بر آن نیست که سرنوشت به سراغ شما بیاید و شما را بگزینند؛ بلکه شما سرنوشت خود را خواهید گزید».[۱] یعنی، چه در انتخاب جسم و چه در شیوهٔ استفادهٔ از آن، صاحب اختیار هستید. و اگر به سمت دانایی و معرفت و دانش حرکت کنید، موفّق به گذراندن زندگی عادلانه و نیک خواهید شد، اما اگر به سمت بطالت، جهالت، مال‌اندوزی و پیروی از شهوات بروید، دچار خُسران و نقصان می‌گردید.[۲]

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۱.

۲- همان، ص ۱۲۸٤.

به همین‌دلیل است که سقراط و افلاطون در تمام سخنان و آموزه‌های خود، سعی می‌کنند انسانها را به سمت معرفت و دانش‌افزایی سوق دهند و همانگونه که در مقدمهٔ این فصل ذکر شد، تمام زندگی، توان و حتی جان خود را بر سر این موضوع نهادند. تا آنجا که سقراط مردانه در مسیر بیداری و دانایی جامعهٔ انسانی، جام شوکران را چون جام عسل، سَرکشید و افلاطون در پی ترویج اندیشهٔ او، تا پایان عمر، با دل و جان کوشید.

خلاصه آن‌که پس از عرضهٔ زندگی‌های گوناگون بر ارواح در عالم برزخ، هر روح بر اساس دانایی، معرفت و ظرفیت وجودی و خصوصیات و ویژگی‌های درونی‌اش، جسم جدیدی را برای تولّد و باززایش انتخاب می‌کند.

پس از این مرحله، یک فرشتهٔ نگهبان برای هر روح تعیین می‌شود که در طول زندگی زمینی‌اش همراه و مراقبت او خواهد بود. آنگاه، ارواح به نزد فرشتگانِ سرنوشت می‌روند تا مدّت طول عمر زمینی آنها مشخص شده و حضورشان در آن جسم، قطعی شود.[۱]

پس از این مرحله، تمام ارواح به همراه فرشتگان نگهبانشان به قسمت دیگری در عالم برزخ می‌روند. در این قسمت، ارواح را مجبور می‌کنند که از آب رودخانه‌ای که در آنجا جاری است، بنوشند. در اثر خوردن آن آب، ارواح، تمام خاطرات زندگی‌های گذشتهٔ خود و تمام اتفاقات عوالم لاهوتی را موقتاً فراموش می‌کنند و بدین‌سان، آمادهٔ حضور در جسمی جدید می‌شوند. پس از مدّت کوتاهی، هر روح در جسم جدیدی که انتخاب کرده است، تولّد می‌یابد و بدین ترتیب، بدون

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۵.

این که خاطرات زندگی‌های گذشته و عالم برزخ را به یاد بیاورد، زندگی جدیدی را از نو آغاز می‌کند:[۱]

«چون شب فرا رسید، در کنار رود «آمه‌لس» که آبش در هیچ ظرفی قرار نمی‌گیرد، فرود آمدیم. همهٔ ارواح را مجبور کردند که از آب آن بنوشد. آنان که عنان اختیار خود را به دست نداشتند، بیش از حد اعتدال نوشیدند. هر روحی، همین‌که آب نوشید، گذشته را از یاد برد... بدین سان، هر روح، کالبدی تازه یافت و زندگی دیگری آغاز کرد».[۲]

یادآوری زندگی‌های گذشته

ظاهراً روح‌ها قبل از آن‌که در جسم‌های جدیدشان تولّد یابند، تمام خاطرات روحی و دانش معنوی خود را فراموش می‌کنند و بعد از تولّد در جسمِ جدید، چیزی از دانایی و آگاهی خود را به یاد نمی‌آورند.

هرچند باید این نکته را درنظر داشت که این فراموشی، به جایگاه روحی آنها لطمه‌ای وارد نمی‌کند. یعنی، مثلاً روحی که به درجهٔ متوسطی از کمال دست یافته، این‌گونه نیست که در زندگی جدیدش، سیر و سلوکش را از صفر شروع کند؛ بلکه بدون این‌که بداند در ادامهٔ سیر استکمالی روحی‌اش به حرکتش ادامه می‌دهد و بعد از مرگ جسمانی، در این زندگی، متوجّه می‌شود که مثلاً مرتبهٔ روحی‌اش از متوسط به عالی، ارتقاء یافته است.

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، صص ۱۲۸۵ – ۱۲۸۶.

۲- همانجا.

غرض این‌که فراموشی موقّت خاطرات و دانایی روح، خلل و لطمه‌ای به روندِ سیر و سلوکِ ارواح وارد نمی‌کند و چه بسا برخی حکمت‌های الهی اقتضا می‌کند که انسانها موقتاً خاطراتِ روح را به یاد نیاورند، تا بتوانند با خاطری فارغ از اتفاقات زندگی‌های گذشته، مسیر کمال را پیموده و سیر صعود را طی کنند.

اما فارغ از این موضوع، مسأله این است که آیا اساساً دسترسی به خاطرات روح و دانایی‌های آن در زندگی زمینی، امکان‌پذیر است یا خیر؟ پاسخ سقراط و افلاطون به این سؤال، مثبت است.

سقراط و افلاطون معتقدند که «معرفت»، عبارت است از دسترسی به خاطرات روح. از دیدگاه آنها، روح انسان، قبل از این‌که در زندگی زمینی حاضر شود، در عالم ارواح به مشاهدهٔ عالم مثال، هستیِ حقیقی، ایزدان و اسرار هستی نائل آمده است. علاوه بر این، در زندگی‌های متوالی زمینی و همچنین در عوالم برزخی‌ای که بین هر زندگی طی کرده است نیز، تجارب و آگاهی‌های فراوانی کسب نموده و همهٔ این معارف و اطلاعات را در خود دارد.

فقط، مسأله آن است که ارواح، هنگام باززایش، به‌طور موقت، خاطرات خود را فراموش می‌کنند؛ اما به وسیلهٔ کارهایی می‌توان به این آگاهی‌های عظیم و ارزشمند روحانی دست پیدا کرد و آنها را به خاطر آورد. بنابراین، معرفت و دانایی، عبارت است از تذکّر یا به یادآوردن خاطرات روح و این موضوع در همین جسم زمینی، امکان‌پذیر است.

«آموزهٔ آنامنسیس(تذکّر، یادآوری) این است که روحِ انسان، جاودانی است و بارها زندگی زمینی را تجربه کرده است و دوره‌های فراوانی را بیرون از جسم به سر برده است. از این‌رو، تمام موجودات این جهان و

جهان دیگر را دیده است و چیزی وجود ندارد که او یاد نگرفته باشد. به علاوه، کُل طبیعت به هم مربوط است، به طوری‌که اگر روحی فقط یک چیز را به یادآورد، می‌تواند پشتکار به خرج دهد و از راهِ همان یک چیز، به بازیابی تمام چیزهای دیگر موفّق شود».[۱]

به بیان دیگر می‌توان گفت از دیدگاه سقراط و افلاطون: «ارواح ما جاویدان‌اند، ولی دستخوش چرخه‌ای از زایش‌ها در اجسام فانی، واقع می‌شوند. ارواح قبل از آن‌که در بدن‌ها قرار گیرند، زمان درازی را طی کرده‌اند و در این حالت تجسّد نیافته، توانسته‌اند صُوَر را به طور مستقیم و روشن نظاره کنند. تجربهٔ تولّد و آمیختگی بدن، موجب فراموشی شده است، اما همانندی‌های حسی ناقصِ صورت‌ها ممکن است موجب یادآوری خود صورت‌ها بشوند».[۲]

افلاطون در رسالهٔ منون از زبان سقراط به تبیین و تشریح این موضوع می‌پردازد.

در قسمتی از رسالهٔ منون- که گفتگوی بین سقراط و یکی از شاگردان او به نام منون(Meno) است- منون این پرسش را مطرح می‌کند که ما چگونه می‌توانیم به دریافت حقیقت نائل بیاییم، در حالی‌که هیچ شناختی از آن نداریم و حتی اگر به صورت اتفاقی آن را بیابیم، از آنجا که قبلاً هرگز آن را ندیده‌ایم، نمی‌توانیم آن را بازشناسیم. بنابراین، کوشش ما، در مسیر دستیابی به حقیقت، امری بیهوده و محال است.[۳]

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۴: افلاطون(بخش دوم)، ص ۷۰.

۲- همان، ج ۱۳: افلاطون(بخش نخست)، ص ٦۹.

۳- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ منون، ص ۳۸۷.

سقراط که بخوبی متوجّه شبههٔ مطرح شده از سوی منون است، با توجّه به نظریهٔ زندگی‌های متوالی و خاطرات روح، جوابی مکفی و اقناعی به او می‌دهد که بدین‌قرار است:

«روح آدمی، جاویدان است. هرچند اقامت او در این جهان پایان می‌یابد، ولی خودِ او هرگز از میان نمی‌رود، بلکه پس از آن‌که از تن جدایی گزیند، زندگی را از سر می‌گیرد... انسانهای دیندار و پرهیزکار، چون دوباره بدین جهان بازگردند، بهترین و پاکترین آدمیان می‌گردند و پادشاهان [عادل] نیرومند و فیلسوفانِ بزرگ از میان ایشان، برمی‌خیزند. چون روح، چنان‌که گفتیم جاویدان است و *بارها زندگی* را از سر می‌گیرد، *در این جهان و آن جهان* بسی چیزها و حتی می‌توان گفت *همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد*. از این‌رو، شگفت‌انگیز نیست اگر بتواند دربارهٔ قابلیت و دیگر چیزها مطالبی را که در *زندگی پیشین* دیده و دریافته است به یاد بیاورد. چون تمام طبیعت به هم پیوسته است و روح به همهٔ چیز آشناست، پس مانعی نیست که هرچیزی را به یاد بیاورد».[1]

سقراط اضافه می‌کند که این عملِ تذکّر و یادآوری، همان است که از دیدگاه مردم، آموختن یا یاددادن است، در حالی‌که اساس آموزش، یادآوری است. بنابراین، از آنجا که روح ما که اصل ماست، همه‌چیز را می‌داند، پس، ما «حقیقت» و بلکه «همه چیز» را از قبل می‌دانیم و تنها کافی است با مقداری جستجو، تلاش و تزکیه، آنها را به خاطر بیاوریم:

«سقراط: و اگر روح همیشه داناست، باید تصدیق کنیم که ازلی و ابدی است. بنابراین، تو نیز با امید فراوان می‌توانی دربارهٔ آنچه نمی‌دانی، یعنی به یاد نمی‌آوری، تحقیق کنی و یقین بدان که اگر از جستجو باز

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ منون، صص ۳۸۷ – ۳۸۸.

نایستی، آن را به یاد خواهی آورد».[۱] «این یادآوری را مردمان آموختن می‌نامند، ولی پژوهیدن و آموختن، در حقیقت، جز به یادآوردن نیست. بنابراین، سخنی را که تو گفتی، نخواهم پذیرفت، چون آدمی را از پژوهش و جستجو باز می‌دارد و تن‌پرور می‌سازد، درحالی‌که سخن دیگر، ما را به تحقیق و جستجو ترغیب می‌کند».[۲]

سقراط، در ادامهٔ این سخنان، برای این‌که به منون ثابت کند که ما در درونِ خود به همه چیز آگاهیم و تنها آنها را فراموش کرده‌ایم، غلام منونَ را که شخصی کاملاً بی‌سواد است، حاضر کرده و بدون این‌که چیزی به او یاد بدهد، تنها با کمک گرفتن از اطلاعات درونی خود او، وی را وامی‌دارد تا یک مسألهٔ ریاضی (دو برابر کردن مساحت مربع) را حل کند و بدین‌ترتیب، نظریهٔ خود را به صورت عملی و عینی برای منون به اثبات می‌رساند.[۳]

بنابراین، همانگونه که گذشت، «در نظر افلاطون، آموختن، عبارت است از دوباره به خاطر آوردن و هر دانشی، نوعی تذکّر است... نظریهٔ تذکّر(Reminiscence) که در رساله‌های منون و فایدوس افلاطون بسط یافته، در واقع، هم متضمن یک نظریهٔ تناسخی است که منتهی به یک شریعت و قانون اخلاقی- مذهبی می‌گردد و هم واجد نظریه‌ای است در باب معرفت(شناسایی) و در پایان امر، تکیه بر روی قدرت متعالی عقل

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ منون، صص ۳۹۶ – ۳۹۷.

۲- همان، ص ۳۸۸.

۳- همان، صص ۳۸۹ – ۳۹۵.

می‌کند که بدان وسیله می‌تواند به تذکّر و یادآوری معرفتی که قبلاً داشته‌ایم، بپردازد».[1]

افلاطون در رسالهٔ فایدون نیز به این موضوع اشاره می‌کند. در قسمتی از این رساله که مکالمه‌ای میان سقراط و کِبِس و سیمیاس در جریان است، افلاطون علاوه بر اشاره به زندگی‌های متوالی و جاودانگی روح، باز هم تأکید می‌کند که «معرفت» به یادآوردن خاطرات و اطلاعات گذشتهٔ روح است:

«سقراط گفت: بازگشتن از مرگ به زندگی حقیقت دارد و ارواح پس از جدایی از تن، زنده می‌مانند، منتها ارواح نیکان، زندگی نیکی دارند و ارواح بدان، زندگی بد. کِبِس گفت: سقراط، دلیل دیگر بر درستی این سخن، همان مطلبی است که تو همواره می‌گویی که *آموختن جز به یادآوردن نیست*. اگر این سخن راست باشد، ناچار ما باید چیزی را که در این زندگی به یاد می‌آوریم در زندگی پیشین آموخته باشیم».[2]

سقراط همچنین در گفتگو با سیمیاس، مجدّداً همان نظریهٔ ترادفِ معرفت و یادآوری را مطرح نموده، از آن دفاع می‌کند:

«شناسایی را پیش از تولّد داشته و با آن به دنیا آمده‌ایم. پس، پیش از آن‌که از مادر بزاییم، نه تنها برابری، بزرگتری و کوچکتری؛ بلکه خودِ

۱– ژان برن، افلاطون ، صص ۱۲٤ – ۱۲۵.

۲– دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۰۳. سقراط حتی در تعالیم خود به این موضوع نیز اشاره می‌کند که ممکن است سخنی را که اکنون برای مخاطبش بیان می‌کند، در زندگی بعدی آن شخص کارساز باشد و تأثیرش در زندگی بعدی آن شخص خودش را نشان دهد: «... یا لااقل کاری کنیم که سخنان ما در زندگی آینده، یعنی وقتی که بار دیگر به دنیا آیند و در چنین بحثی شرکت کنند، برای آنان سودمند باشد».(دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، کتاب ششم، ص ۱۱۰۸).

زیبایی و خودِ خوبی و خودِ عدالت و خودِ دینداری، و همهٔ چیزهایی را که در بحث‌های خویش همواره دربارهٔ «خودِ» آنها گفتگو می‌کنیم، می‌شناخته‌ایم... [اما] هنگام تولّد، آنها را فراموش کرده‌ایم. پس، در زندگی، بر اثر به کار انداختن حواس و درک اشیاء، دوباره به دست می‌آوریم. این دوباره به دست آوردنِ شناسایی، همان آموختن است. در نتیجه: آموختن به یادآوردن شناسایی‌هایی است که پیشتر داشته‌ایم... پس، ارواح، پیش از آن‌که به قالب انسانی درآیند، دانا بوده‌اند».[۱]

سقراط و افلاطون معتقدند ما نمی‌توانیم، چیزی به کسی بیاموزیم؛ بلکه تنها می‌توانیم به دیگران کمک کنیم تا خاطرات روحی خود را که عینِ معرفت است به یاد بیاورند، و این دقیقاً همان عمل مامایی یا قابلگی سقراطی است که قبلاً دربارهٔ آن سخن گفتیم. «یک ماما، نمی‌تواند زنی را بزایاند چنانکه آبستن نباشد و یک زایانندهٔ روح نیز نمی‌تواند حقیقتی را به مخاطبش مکشوف سازد، مگر این‌که او این حقیقت را با خود داشته باشد و از اینجا افلاطون این نتایج را به دست می‌آورد که: *علم بجز تذکّر چیزِ دیگری نیست* و ممکن نیست تذکّر باشد مگر این‌که: اوّلاً هرکس آن‌را در یک زندگانی مقدّم بر زندگانی این جهانی، کسب کرده باشد و ثانیاً، هرکس آن را به هنگام تولّد، فراموش کرده باشد».[۲]

به عبارت دیگر، «ما در جریان تولّد، آشنایی قبلی‌مان را از دست می‌دهیم، و بعدها، با استفاده از حواس‌مان، دانشی را که قبلاً داشته‌ایم دوباره کشف می‌کنیم و این جریان را بحق، یادآوری می‌نامند. یادآوری،

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، صص ۵۰۷ – ۵۰۹.

۲- آندره کرسون، سقراط، ص ۸۷.

یک جریان است و در طول زمان تحقق می‌یابد و کسان زیادی هستند که هرگز به تکمیل آن موفّق نمی‌شوند».[۱]

افلاطون در رسالۀ فایدروس نیز اشاراتی به نظریۀ یادآوری دارد. در آنجا نیز نقل می‌کند که روح، پیش از حضور در اجسام و زندگی زمینی و در بین زندگی‌های متوالی، همه‌چیز را فرا گرفته است، اما «به یادآوردن آن حقیقت، در زندگی زمینی، برای هر روح آسان نیست»،[۲] اما غیرممکن نیز نیست. افلاطون می‌گوید، دلیل به یاد نیاوردن خاطراتِ روح، پیوستگی و وابستگی بیش از حد روح با عالم ماده و همنشینی با بدان و انجام رفتارهای ظالمانه است.[۳] بدیهی است که اگر انسان، از تعلّقات دنیوی و جسمانی خود بکاهد و به جای توجّه به امور محسوس، به معقولات و امور الهی بیندیشد و بپردازد، این امکان وجود دارد که روح، خاطرات خود را باز یابد.

از مجموع سخنان افلاطون، این‌گونه دریافت می‌شود که برای دستیابی به خاطرات روح یا همان معرفت، نیاز به زندگی فلسفی همراه با تصفیه و تزکیه است: «فیلسوف تا آنجا که ممکن است، بدن را پشت سر می‌گذارد، او تا آنجا که ممکن است از قید چشم و گوش رها می‌شود و فقط با پای عقل به دنبال حقیقت، گام برمی‌دارد؛ زیرا می‌داند که حواس، فریبکار هستند و هرگز نمی‌توان با چشمِ تن به مشاهدۀ واقعیت‌ها موفّق شد».[٤] «ارواحی که پس از فرود آمدن در بدن، به اقتضای

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۲۳۳.

۲- دورۀ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالۀ فایدروس، ص ۱۳۱۹.

۳- همانجا.

٤- تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۲۳٤.

اوضاع و احوال، بینش بهتر می‌توانند داشت، یعنی ارواحی که تعلّق به فیلسوفان دارند، می‌توانند آنچه را که دیده‌اند به یاد آورند».[۱]

به بیان دیگر، انسان «هرچه جنبهٔ عقلانی نَفْس(روح) را تقویت کند و خود را از آلایش تن دور سازد، به عالم ملکوت نزدیکتر می‌شود و ادراک صُوَر معقول را بهتر می‌نماید و به مقام حکمت و فیلسوفی می‌رسد»[۲] و به این ترتیب، می‌تواند به مرتبهٔ تذکّر و یادآوری خاطرات روح، دست یابد.

بنابراین، می‌توان گفت: «فیلسوف، جاودانگی‌اش را از راه تماس با صُوَر الهی و ابدی به‌دست می‌آورد. اما به این تماس، دیدار یا شناخت، فقط از راه آنامنسیس(تذکّر) می‌تواند رسید و آن هم مستلزم قبول تناسخ (زندگی‌های متوالی) و جاودانگی روح است. آموزهٔ صُوَر و جاودانگی روح [و زندگی‌های متوالی] به خودی خود، تفکیک‌ناپذیرند».[۳]

کوتاه سخن این‌که سقراط و افلاطون معتقدند، معرفت چیزی جز یادآوری خاطرات روح در عوالم روحانی و برزخی و زندگی‌های متوالی گذشته نیست و دسترسی به این خاطرات، برای انسانهای حکیم و فیلسوف که دارای رشد عقلی و تزکیهٔ باطنی هستند، امکان‌پذیر است.

البته اشاره به این موضوع نیز خالی از فایده نیست که اگر انسان به سیر و سلوک و تصفیه هم نپردازد، باز هم با دیدن طبیعت و برخی اشیاء، ممکن است چیزهایی از عالم مثال و حقیقت را به یاد بیاورد و دچار شگفتی و شیفتگی گردد؛ چرا که عالم ماده، انعکاس و سایه‌ای از

۱- تاریخ فلسفه، ج ۱: دورهٔ یونانی، ص ۱۵۵.

۲- حکمت سقراط و افلاطون، ص ۱۱۰.

۳- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۳۰۳.

عالم حقیقت است. منتهای مراتب، چون روح، صیقلی نیست و آمادگی لازم را کسب نکرده، چیزهایی را به صورت محو و مبهم به خاطر می‌آورد که برای تبدیل شدن به معرفت، کافی نیستند. افلاطون در رسالهٔ فایدروس، این موضوع را این‌گونه بیان می‌دارد:

«اینان هرگاه در این جهان، نقشی از آنچه در آن عالم است ببینند، چنان مجذوب و مشتاق می‌گردند که عنان اختیار از دست می‌دهند، ولی به‌درستی نمی‌دانند که آنچه می‌بینند چیست، چون ادراک حسی از دریافتن آن ناتوان است. از این گذشته، عدالت و خویشتن‌داری و دیگر قابلیت‌ها که برای روح گرانبهاتر از هرچیزند در تصویرهای این جهانی خویش با وضوح کافی متجلّی نمی‌گردند. بدین جهت، تنها چند تنی به یاری وسایل نارسا و با مشقت فراوان می‌توانند حقایقی را که در این تصاویر تیره و تار منعکس است، باز شناسند».[۱]

مسألهٔ دیگری که سقراط و افلاطون معتقدند که برای یادآوردن خاطرات روح و رسیدن به معرفت، بسیار حائز اهمیت است، مسأله عشق است. ارواح، پیش از آن‌که به عالم ماده پا بگذارند تا حدودی- با توجّه به مراتب وجودی‌شان- خودِ زیبایی را مشاهده کرده‌اند و از آنجا که «عشق، محصولِ درکِ زیبایی است»، تا حدودی به مطلقِ زیبایی، عاشق‌اند. به عبارتِ دیگر، همهٔ ارواح تا حدودی شناختی از زیبایی حقیقی دارند و به همان نسبت، به آن عشق می‌ورزند.

همانگونه که قبلاً نیز اشاره شد، آنچه در عالم مُثُل وجود دارد، در عالم حس و ماده نیز منعکس می‌شود. بر همین اساس، تصویری از «زیبایی» نیز در جهان مادی تجلّی یافته است.

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، صص ۱۳۱۹ – ۱۳۲۰.

انسانها با دیدن زیبایی‌های مادی، می‌توانند به یاد «اصلِ زیبایی» که در عالم ارواح آن را مشاهده کرده‌اند، بیافتند و همین تذکّر، باعث یادآوری خاطرات روحی آنها بشود. اما این موضوع، مستلزم آن است که شهوات بر وجود انسان غلبه نکند و نخواهد که «زیبایی حسی» را تصاحب کند و از آن کام بگیرد.

به دیگر سخن، آدمی با مشاهدهٔ جمال حسی و عشقی راستین به آن که همراه با پاکدامنی، پرهیزگاری و صداقت باشد، می‌تواند به مفهوم راستینِ پرستش دست یافته و از آن طریق، «خودِ زیبایی» را به خاطر بیاورد و به واسطهٔ یادآوری «خودِ زیبایی»، به دیگر خاطرات روح نیز دست یابد. پس، عشق، یکی از راه‌های دستیابی به خاطراتِ روح است:[1]

«کسی که استعداد یادآوریش ضعیف شده، یا خود مبتلای فساد گردیده است از مشاهدهٔ آنچه در این دنیا زیبایی نامیده می شود به یاد «خودِ زیبایی» نمی‌افتد و به سوی زیبایی راستین کشیده نمی‌شود و در نتیجه به پرستش نمی‌گراید، بلکه درصدد تصاحب آن برمی‌آید و در دام شهوت می‌افتد... ولی آن‌که هنوز پاکی و صفا را از دست نداده، چون سیمایِ زیبایی بیند... رُعبی که هنگام مشاهدهٔ خود زیبایی بر وجودش راه‌یافته بود، بر او چیره می‌شود و آنگاه، سر نیایش در برابر او فرود می‌آورد، چنان‌که گویی تصویرِ خدا یا خودِ خداست. اشعهٔ زیبایی، نیروی رویش بال و پر روح را برمی‌انگیزد... و سراپای روح را پرهای تازه فرامی‌گیرد»[2] تا این‌که در نهایت، منجر به دست‌یابی روح، به

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، صص ۱۳۲۰ – ۱۳۲۷.

۲- همان، صص ۱۳۲۰ – ۱۳۲۱.

عالی‌ترین کمالات وجودی و رسیدن به معرفت و یادآوری خاطراتِ ازلی می‌شود.

دیوانگی عشق که از دیدگاه افلاطون، دیوانگی الهی است، «برتر از همه است، زیرا در آن حالت است که دیدار زیبایی در این جهان، زیبایی حقیقی را به خاطر شخص می‌آورد و بال و پرِ روح او شروع به رشد می‌کنند. جریان یادآوری بر هر کسی آسان نیست... اما زیبایی را با نیرومندترین قوهٔ حسی‌مان، قوهٔ بینایی، ادراک می‌کنیم... کسانی که هنوز یاد زیبایی واقعی در ذهن‌شان زنده است، احساسی به آنها دست می‌دهد که به پرستش شباهت دارد»[1] و در نهایت، عاشقِ راستین را به یادآوری زیباییِ حقیقی و معرفت روحانی، رهنمون می‌شود.

البته باید کاملاً این نکته را درنظر داشت که در این عشق، نباید هیچ‌گونه شهوتی دخیل باشد و اگر به هر دلیل، مسائل جسمی و جنسی در چنین رابطه‌ای وارد بشود، نتایج بسیار وحشتناکی برای ارواح به بار خواهد آورد و به جای تکامل، باعث سقوط و عذاب آنها خواهد شد و سبب می‌شود که ارواح آنها «نُه هزار سال دیگر در روی زمین و زیرزمین سرگردان بمانند».[2]

۱- تاریخ فلسفه یونان، ج ١٤: افلاطون(بخش دوم)، صص ۳۲۹ – ۳۳۰.

۲- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۲۷. البته نباید فراموش کرد که عشقی که سقراط و افلاطون از آن صحبت می‌کنند و در روزگار یونان باستان، مرسوم بوده است، عاشق و معشوق هر دو مرد هستند و به همین دلیل است که سقراط و افلاطون تا این حد بر عدم تمایلات جسمی و جنسی تأکید می‌ورزند.

عاقبت ارواح(معاد)

همانگونه که در صفحات گذشتهٔ این فصل به صورت پراکنده و در لابه‌لای مباحث، مطرح شد، سقراط و افلاطون، علاوه بر این‌که به مبدأیی شعورمند و برتر از همه چیز اعتقاد دارند که سرچشمهٔ هستی و حرکت عالم است به معاد و غایت هستی نیز باور دارند. از دیدگاه ایشان، ارواح، پس از طی مراحل و منازلی به سرایی ابدی و جاودانی منتقل شده و با توجّه به مجموعِ اعمال و رفتارشان، یا تا ابد در دوزخ به سر خواهند برد و یا به عالم الهی وارد شده و تا همیشه در آنجا ساکن و بهره‌مند خواهند بود.

خلاصهٔ نظرات ایشان، بدین صورت است که روح از عالم ارواح در قالبی زمینی هبوط می‌کند و زندگی را در آن جسم شروع می‌نماید. اگر روح از فرصت‌های زندگی‌اش استفاده کرد و به دانش و معرفت و عشق سرمدی دست یافت، و به قول افلاطون به مقام فیلسوف کامل رسید، پس از خروج از جسم، به عالم الهی وارد شده و تا ابد در آن سرای پُر از خوشی و لذّت به سر خواهد بُرد؛ اما اگر در طی زندگی زمینی‌اش، نتواند از فرصت‌هایش درست استفاده نماید، با توجّه به کردار و رفتارش، پس از طی یک دورهٔ برزخی، مجدّداً در جسمِ جدیدی که فراخور مراتب روحی اوست، متولّد می‌شود تا شاید این بار بتواند کمالات لازم را به‌دست بیاورد و به کمال انسانیت و زندگی حکیمانه و فلسفی نائل آید.

اگر روح از این فرصت مجدّد استفاده نماید، می‌تواند از چرخهٔ باززایش‌ها رها شود و به اصل خود بپیوندند، اما اگر روح، به جای استفاده از این فرصت‌ها در مسیر کمال و درستی، به سمت ستمگری،

شقاوت و نفرت به موجودات حرکت کند و مرتکب گناهان عظیم شود، دیگر فرصت باززایش و زندگی‌های دوباره به او داده نخواهد شد؛ بلکه به تعبیر سقراط و افلاطون او را به رودخانه «تارتاروس» که حالتی مشابه دوزخ ادیان ابراهیمی دارد، می‌فرستند و تا ابد در آن معذّب خواهد بود.

بنابراین، می‌توان گفت، سقراط و افلاطون، هم به مبدأ و هم به معاد اعتقاد دارند و این‌گونه نیست که در اعتقاد ایشان، ارواح تا ابد در چرخهٔ زندگی‌های متوالی باشند و کیفر و پاداش آنها فقط از این طریق باشد. به عبارت دیگر، نظر سقراط و افلاطون، برخلاف برخی مذاهب هندی است که زندگی‌های متوالی را ازلی- ابدی می‌دانند. آرای سقراط و افلاطون، در این باب، بیشتر به تفکّر ادیان ابراهیمی نزدیک است، با این تفاوت که در ادیان ابراهیمی، بحث اعتقاد به زندگی‌های متوالی، با این صراحت مطرح نمی‌شود و گاه، توسط برخی متکلّمین این ادیان، مورد نقد قرار می‌گیرد، هرچند برخی از فلاسفه و عرفای ادیان ابراهیمی، اعم از یهودی، مسیحی و مسلمان، این موضوع را در آثار خود مورد توجّه قرار داده‌اند.[1]

در ادامه، به ذکر برخی از نظریاتِ غایت‌انگارانهٔ سقراط و افلاطون، پرداخته می‌شود.

۱- به عنوان نمونه، در عرفان یهود و برخی طریقت‌های عرفانی مسیحیت و همچنین فلاسفه و عرفای مسلمان، همچون شیخ اشراق، فارابی، زکریای رازی، حروفیه، نقطویه و... پذیرش این مفهوم مشاهده می‌شود.(ر.ک: فاطمه مینایی: «تناسخ»، دانشنامهٔ جهان اسلام، ج۸، ذیل تناسخ).

عاقبت ارواح پاک

سقراط و افلاطون معتقدند که ارواح پاک و کمال‌یافته، پس از مرگ جسم وارد عالمی زیبا، خوشایند، الهی و وصف‌ناپذیر شده و دیگر به دنیا برنمی‌گردند و در جسمی هبوط نمی‌کنند: «ارواح دوستدار دانش، در هیچ تنی دوباره مکان نمی‌گیرند و از بند تن آزاد می‌مانند و به جاهایی بسیار زیبا روی می‌نهند که توصیف آنها آسان نیست».[۱]

افلاطون در جای دیگر می‌گوید: «اگر روح در وقت انتقال، پاک و مجرّد برود و از تن چیزی همراه نبرد(روح فیلسوف) ... به سوی وجودی می‌رود که مانند خود او ملکوتی و باقی و حکیم است و در نزد او به سعادت می‌رسد و از خطاها و نادانی‌ها و همهٔ آسیب‌های دیگر که ناچار در طبیعت بشری هست رهایی می‌یابد و چنانکه دربارهٔ آشنایان رازها می‌گویند، براستی جاویدان با خداوندان همنشین خواهد بود».[۲]

افلاطون رستگاری ابدی ارواح پاک را در جای دیگر این‌گونه مطرح کرده است: «روح کسی که دوستدار حقیقت، یعنی فیلسوف است، بال و پر می‌گیرد، زیرا چنین روحی علی‌الدّوام از راه یادآوری، دیدهٔ دل به جایی دوخته است که تماشاگه خدای اوست و تنها، کسی که از این‌گونه یادآوری برخوردار باشد، چون پیوسته در حریم کمال پیش می‌رود، می‌تواند براستی، به کمال برسد».[۳] این کمال، پیوستن به خدایِ بزرگ و

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۵۷.

۲- رسالهٔ فایدون، مندرج در: حکمت سقراط و افلاطون، ترجمه محمّدعلی فروغی، ج ۲، ص ۲۲۸. آقای محمّدحسن لطفی، سطر آخر را این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «پس از جدایی از تن، به آن جهانِ پاک و خدایی درآید».(دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۱۹).

۳- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱۹.

داناست که کمالِ زیبایی است: «روحِ [کامل و پاک]، پس از آزادی از بند تن، به جایی نادیدنی و پاک و آسمانی رهسپار می‌گردد و در عالم ارواح، به خدای بزرگ و دانا می‌پیوندد».[1]

افلاطون‌پژوهان نیز این موضوع را یادآور شده‌اند که از دیدگاه سقراط و افلاطون، ارواح پاک، در نهایت، از چرخه باززایش رها شده و به زندگانی جاویدان الهی و بهره‌مندی ابدی، خواهند رسید: «روحِ فیلسوف، چون در این زندگی پالوده شده است، هنگامِ مرگ، تعلّق خود را به طور کامل از بدن قطع می‌کند و یکباره به عالم نامحسوس، الهی، جاودانه و عقلانی قدم می‌نهد و برای همیشه از حلقهٔ زایش بیرون می‌رود و از حیرت و زحمت خلاص می‌شود».[2]

عاقبت ارواح ستم‌کار

در مقابلِ ارواح پاک، ارواح ستم‌کار، جبّار و جنایتکاری وجود دارند که در سیر زندگی‌های متوالی خود، به سمت قهقرا میل کرده و بدی را از حد درگذرانده‌اند. چنین ارواحی، گرفتار عذاب ابدی و دوزخ جاویدان خواهند شد.

افلاطون در ضمن رسالهٔ فایدون به ارواح پلید و ظالمی اشاره می‌کند که به دلیل شقاوت و رذیلت‌های بی‌شمار، دیگر قابل اصلاح نیستند و به

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۱۵. همچنین ر.ک: همان، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۵۱، ص ۵۱۷؛ همان، ج ۳، رسالهٔ فایدروس، ص ۱۳۱۸؛ همان، ج ۳، رسالهٔ تیمائوس، ص ۱۸۵۳ – ۱۸۵٤.

۲- تاریخ فلسفه یونان، ج ۱٤: افلاطون(بخش دوم)، ص ۲۲۷. همچنین ر.ک: همان، صص ۲۰۸ – ۲۰۹؛ ژان برن، افلاطون، ص ۱۲۳ – ۱۲٤.

همین دلیل، دیگر به آنها اجازهٔ زندگی تازه‌ای داده نخواهد شد و آنها را به جایی بسیار وحشتناک، به نام تارتاروس، می‌فرستند که تا ابد گرفتار عذاب باشند: «ارواحی که به سبب آلودگی به گناهان بزرگ، چون غارت پرستشگاه‌ها و کشتار بی‌گناهان، مداوا ناپذیرند، به تارتاروس ریخته می‌شوند و از آن، رهایی نمی‌یابند».[۱]

افلاطون در کتاب دهم از رسالهٔ جمهوری نیز اشاراتی به ابدی بودن عذاب ارواح بسیار پلید و ستم‌کار دارد، آنجا که در داستان «اِر» یادی از «آردیایوس» به میان می‌آید.

آردیایوس، فرمانروای بسیار مستبد و ستمکار یکی از شهرهای پامفیلیا بوده که کارهای زشت بی شماری مرتکب شده و حتی پدر پیر و برادر بزرگ خود را به قتل رسانده است. «اِر» در ضمن گذر از برزخ به دروازه‌ای می‌رسد که همهٔ ارواح، برای بازگشت به دنیا باید از آن بگذرند. این دروازه، بسیار هوشمند است و به ارواحِ بسیار گناهکار که دچار عذاب ابدی هستند، اجازهٔ خروج نمی‌دهد. «اِر» نقل می‌کند که دروازه، اجازهٔ عبور به آردیایوس و کسانی‌که گناهانی همچون او دارند، نمی‌دهد. آنگاه، نگهبانان دوزخ با «قیافه‌های رعب‌انگیز» آردیایوس و همراهانش را به زنجیر کشیده و راهی دوزخ می‌کنند:

«اینان دست آردیایوس و همراهان او را گرفتند و به کنار کشیدند. سپس، دست‌ها و پاها و گردن آنان را به زنجیر بستند و آنان را به خاک افکندند و پوستشان را کندند و سپس، کشان کشان، در راهی که پُر از

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۱، رسالهٔ فایدون، ص ٥٥٦.

بوته‌های خار بود بردند و گناهانشان را به دیگران اعلام کردند و گفتند اینان را می‌بریم تا در دوزخ افکنیم».[۱]

افلاطون از زبان «اِر» نقل می‌کند که ارواحی مثل آردیایوس دیگر هرگز به این دنیا باز نخواهند گشت: «او با ما نیامده و نخواهد آمد».[۲] با توجّه به فرستادن آنها به دوزخ و بازگشت‌ناپذیر بودن آنها به دنیا، می‌توان نتیجه گرفت که چنین ارواحی تا ابد در عذاب دوزخ به سر خواهند برد.

خلاصه آن‌که از دیدگاه افلاطون، «برای نفسِ فلسفی، امید نجات از چرخهٔ تجسّدِ دوباره، هست و حال آن‌که به نظَر می‌آید که گناهکاران علاج ناپذیری باشند که تا ابد به تارتاروس(دوزخ) انداخته شوند».[۳]

۱- دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج ۲، رسالهٔ جمهوری، ص ۱۲۸۰ – ۱۲۸۱.

۲- همان، ص ۱۲۸۰.

۳- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۲٤۸.

فصل پنجم

فلوطین

فلوطین (افلوطین/ پلوتین/ پلوتینوس) (Plotinus) که در کتاب‌های اسلامی ظاهراً با عنوان «الشیخ‌الیونانی»[1] از او نام برده شده است. برخی از محقّقان تاریخ فلسفه، سال تولّد وی را در حدود ۲۰۳ الی ۲۰٤ میلادی ذکر کرده‌اند،[2] اما فُرفوریوس(Porphyrius) سال ۲۰۵ میلادی را سال تولّد او می‌داند.[3]

۱- کسانی‌که فلوطین را با این وصف یاد کرده‌اند، عبارت‌اند از: ابوسلیمان سجستانی در صوان‌الحکمه، شهرستانی در الملل و النّحل و مسکویه در جاویدان خرد.

۲- ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۵۳۳؛ کارل یاسپرس، فلوطین، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳٦۳، ص ۹.

۳- ر.ک: فرفوریوس، «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، ترجمه اسماعیل سعادت، مندرج در مجلهٔ معارف، سال اول، شماره دوم، ۱۳٦۳، ص۲۹. فرفوریوس، شاگرد برجستهٔ فلوطین بوده که در سالهای ۲۳٤ الی ۳۰۵ میلادی می زیسته است.

دربارهٔ زادگاه فلوطین نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ زیرا برخی آن را لوکون(Lycon) و برخی، لوکوپولیس(lycopolis)[1] دانسته‌اند.[2] با وجود این، اکثر محقّقان محل تولّد او را مصر علیا دانسته‌اند،[3] هرچند هنوز با قطعیت نمی‌توان این نظر را پذیرفت؛ چراکه مأخذ کسانی که زادگاه او را از شهرهای مصرعلیا دانسته‌اند، شناخته نیست.[4]

نامشخص بودن زادگاه و زادروز فلوطین، به آن دلیل است که خود او علاقهٔ چندانی به بحث و صحبت در این مورد نداشته است، به طوری‌که فرفوریوس در مدّت شش سال معاشرتی که با او داشته، چیزی در مورد زادگاهش از او نشنیده است.[5] مختصر اطلاعاتی را که امروزه دربارهٔ زندگی شخصی فلوطین باقی مانده، مدیون زندگی‌نامه‌ای هستیم که فرفوریوس، شاگرد برجستهٔ فلوطین، سی سال پس از مرگ او منتشر کرده است.

فرفوریوس در این اثر، تأکید می‌کند که فلوطین علاقه‌ای به بحث دربارهٔ نیاکان و زادگاهش نداشت و علاوه بر آن، به‌شدّت از شهرت و خودنمایی، گریزان بود: «افلوطین، فیلسوفی که در زمان ما می‌زیست، گویی، عارش می‌آمد که در تن است، به همین سبب بود که هیچ خوش

۱- lycopolis در ساحل غربی رود نیل که امروزه به آن سیوط می‌گویند.

۲- تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم، ص ۵۳۳.

۳- همانجا؛ کارل یاسپرس، فلوطین، ص ۹؛ غلامرضا رحمانی، فلسفهٔ عرفانی افلوطین، تهران، انتشارات سفینه، ۱۳۸۷، ص ۳.

٤- محمّدحسن لطفی، مقدمهٔ ترجمهٔ دورهٔ آثار فلوطین(تاسوعات)، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳٦٦، ج ۱، ص ۱۲.

۵- همانجا.

نداشت از نیاکان و پدر و مادر و سرزمین زادگاهش سخن بگوید. در برابر هیچ نقاش یا مجسمه‌سازی هم حاضر نبود بنشیند».[۱]

فلوطین به زبان یونانی تکلّم می‌کرد و می‌نوشت[۲] و در فرهنگ یونانی پرورش یافته بود.[۳] او در سن بیست و هشت سالگی در اسکندریه در محضر استادان فراوانی حاضر می‌شود و به تعلیم فلسفه می‌پردازد، اما هیچ‌کدام از این استادان مختلف، طبع بلند او را قانع نمی‌سازد. تا این‌که به راهنمایی یکی از دوستانش با آمونیوس ساکّاس (Ammonius Saccas)،[٤] فیلسوف اسکندرانی(۱۷۵ – ۲٤۲ م) آشنا می‌شود و گمشدهٔ خویش را نزد او می‌یابد و یازده سال نزد او به تحصیل می‌پردازد.[٥]

گویا در سن سی و نه سالگی به دلیل اشتیاقی که به یادگیری فلسفهٔ ایرانی و هندی دارد با سپاهیان امپراطور روم، گوردیانوس(Gordian)،[٦]

۱– فرفوریوس، «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۲۸.

۲– کارل یاسپرس، فلوطین، ص ۹.

۳– میان‌محمّد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، تهیه و گردآوری ترجمهٔ فارسی زیرنظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲، ج ۱، ص ۱٦٥.

٤– «ساکّاس به معنی باربر است و این لقب بدان جهت به آمونیوس داده شده است که وی به شغل باربری غلات اشتغال داشت. در خصوص معتقدات فلسفی او چیزی به تحقیق نمی‌دانیم. بعضی گفته‌اند که وی قائل به وحدت آرای ارسطویی و افلاطونی بود و به جاودانگی نفس اعتقاد داشت. اما شواهد تاریخی برای ردّ یا قبول این مدعا در دست نیست».(م. م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۱٦٥؛ همچنین ر.ک: امیل بریه، تاریخ فلسفه، ج ۲: دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی، ص ۲٤٤).

٥– فرفوریوس، «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، صص ۲۹ – ۳۰.

٦– مقصود، گوردیانوس سوم، ملقب به گوردیانوس پیوس است که از ۲۳۸ تا ۲٤٤ میلادی امپراطور روم بود و به دست فیلیپ عرب، کشته شد.

که قصد لشکرکشی به ایران را داشته است، همراه می‌شود، اما با کشته شدن امپراطور گوردیانوس در بین‌النهرین(مقدونیه)، این لشکرکشی ناتمام باقی می‌ماند و فلوطین نیز راهی روم می‌شود و در چهل‌سالگی به آنجا می‌رسد.[۱]

در روم، مورد توجّه عوام و خواص قرار می‌گیرد و مدرسه‌ای در آنجا تأسیس می‌کند و مشغول به تدریس عقاید خویش می‌شود. «بزودی از توجّه و التفاتِ عالی‌ترین مأموران و مقامات دولتی، حتی امپراطور گالینوس(Gallienus) و همسرش برخوردار شد».[۲] آنها قصد داشتند «زیرنظر فلوطین، در کامپانیا(Compagna) شهرکی برای فیلسوفان بسازند و نامش را پلاتونوپولیس(Platonopolis)(شهر افلاطون) بگذارند، ولی این نقشه به مرحلهٔ عمل نرسید».[۳] به هر حال، او تا پایان عمر در روم باقی ماند و عمر خود را به تدریس صرف کرد.

«نزد مریدان و پیروان، مقامی ارجمد داشت و صاحب کشف و کرامتش می‌دانستند در این که اهل سلوک و ریاضت بوده حرفی نیست. زندگانی دنیا را به چیزی نمی‌شمرد و هیچ‌گاه از کسان و خویشان و متعلّقات دنیوی گفتگویی به میان نمی‌آورد».[٤] همین تواضع و مناعت طبع فوق‌العادهٔ او باعث شده بود که تا دیرگاهی به تألیف و نگارش اندیشه‌هایش اهتمام نورزد و به تدریس شفاهی اندیشه‌هایش اکتفا کند، تا

۱- «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، ص ۳۰؛ تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۵۳۳.

۲- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۵۳۳؛ «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، ص ۳۸.

۳- کارل یاسپرس، فلوطین، ص ۱۰؛ «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، ص ۳۸.

٤- محمّدعلی فروغی، سیرحکمت در اروپا، ص ۸۵.

این که در آستانهٔ چهل و نه سالگی، به خواهش و اصرار شاگردانش، نوشتن عقایدش را آغاز کرد.

در حدود شصت سالگی، فرفوریوس را به شاگردی می‌پذیرد و این رابطهٔ استاد- شاگردی، نقطهٔ عطفی می‌شود برای نگارش و طبقه‌بندی ساختارمند آثار فلوطین؛ چرا که از این زمان به بعد است که او به خواهش فرفوریوس، به صورت جدّی، شروع به نگارش اندیشه‌هایش می‌نماید. فرفوریوس نوشته‌های پراکنده و گاهاً پرغلط نگارشی استاد را ویراستاری و تصحیح می‌کند و آنها را به صورت منقّح و طبقه‌بندی شده در شش کتاب که هر کدام دارای نُه فصل‌اند، مرتب می‌نماید. از همین‌روست که آثار فلوطین به اِنِئادها یعنی نه‌گانه‌ها و یا تاسوعات شهرت یافته‌اند.

بنابراین، مجموع آثار فلوطین، پنجاه و چهار رساله است که توسط فرفوریوس در شش کتابِ نُه فصلی، جمع‌آوری شده. ترتیب قرار گرفتن این رساله‌ها نیز طبق نظرِ فرفوریوس بوده است. همچنین او شرح حال کوتاهی از زندگی فلوطین به این این رساله‌ها افزوده است که با عنوان «زندگی فلوطین» شهرت یافته است.[1]

فلوطین، سرانجام در سال ۲۷۰ میلادی پس از طی یک دوره بیماری ناشناخته، دار فانی را وداع می‌گوید. زندگی او، جدایِ از ارزش‌های اندیشه‌های فلسفی‌اش، از نظرگاه اجتماعی نیز قابل توجّه است؛ چراکه همواره در طول حیات خود، مورد اعتماد اقشار مختلف و ملجاء پناهجویان بود؛ به‌طوری‌که «اشراف و توانگران، از زن و مرد، چون مرگ

۱- این شرح حال هم توسط آقای اسماعیل سعادت و هم به وسیلهٔ آقای محمّدحسن لطفی- که دورهٔ آثار فلوطین را نیز ترجمه کرده- به فارسی برگردانده شده است.

خود را نزدیک می‌دیدند، کودکانشان را نزد او می‌آوردند تا کودکان را تربیت کند و دارایی‌شان را اداره کند. از این‌رو، خانه‌اش پر از پسر و دختر بود. ارباب مرافعه او را داور خود می‌کردند و او خود، هیچ‌گاه دشمن و مخالفی نداشت».[۱]

دربارهٔ مقام والای عرفانی و باطن‌بینی او نیز سخنان فراوانی گفته شده است؛ چنانکه می‌گویند: «فلوطین دربارهٔ ارواح، شناسایی فوقِ بشری داشت و اگر در میان گروهی، دزدی بود او را باز می‌شناخت و آیندهٔ مردمان را پیشگویی می‌کرد».[۲]

به هر حال، «افلوطین را یکی از بزرگترین فیلسوفان غرب و فلسفهٔ او را یکی از مهمترین مکاتب فلسفی دانسته‌اند. وی، *آخرین فیلسوف بزرگ یونان بود* و با وجود این‌که خود متأثر از تعالیم فلسفهٔ پیشین، بخصوص افلاطون و ارسطو بود، صاحب مکتبی خاص بود که بعدها به نام فلسفهٔ نوافلاطونی مشهور شد».[۳]

آراء و عقاید او به سرعت جای خود را در میان آرای اندیشمندان برجستهٔ یونان و سپس جهان باز کرد و گسترش یافت. چنانکه «تدریس فلسفهٔ یونانی در مراکز فلسفه تا زمان فلوطین به تعالیم افلاطون و ارسطو اختصاص داشت، اما از زمان فلوطین به بعد، فلسفهٔ نوافلاطونی، به‌تدریج، شیوع پیدا کرد و روز به روز، بر نفوذ و تأثیر آن در مدرسه‌های آتن و اسکندریه و قسطنطنیه که مهمترین مراکز فلسفهٔ یونانی بودند

۱- کارل یاسپرس، فلوطین، صص۱۰ – ۱۱؛ «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، ص ۳٦.

۲- کارل یاسپرس، فلوطین، ص ۱۰؛ «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»، ص ۳۸.

۳- نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦٤، ص هفت.

افزوده شد. از قرن سوم میلادی به بعد، آثار فلوطین، به‌تدریج، جای آثار فلاسفهٔ متقدّم، یعنی افلاطون و ارسطو را گرفت، به‌طوری‌که یکصد سال پس از مرگ فلوطین، شخصی به نام اوناپیوس گفته است که طلّاب فلسفهٔ یونانی، آثار این فیلسوف را حتّی بیش از آثار افلاطون مطالعه می‌کنند».[۱]

همچنین تفکّرات فلوطین بر اکثر متفکّران شرق تا غرب تأثیر بسزایی گذاشته است، چنانکه رد پای افکار او را نزد بسیاری از فلاسفه و عرفای مسلمان و اندیشمندان جهان غرب، از گذشته تا به امروز، می‌توان مشاهده کرد.[۲]

«فلوطین، *آخرین فیلسوف بزرگ یونانی* است که به دفاع از حق حاکمیت فرد به عنوان ابزار فلسفه و کلید حقیقت برخاسته و فلسفهٔ تازه و بزرگی را بنیان نهاده است که از حیث جهان‌گیری و اثربخشی همهٔ فلسفه‌های پیشین را تحت‌الشّعاع خود قرار داده است و به موازات فلسفهٔ ارسطو در فلسفهٔ مسیحی و اسلامی تأثیر بخشیده است، چنانکه اثر اندیشه‌های او و پیروانش را در نوشته‌های متفکّران کشور ما به آسانی می‌توان یافت».[۳]

۱- نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ۹۵.

۲- برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، صص ۹۵ – ۱۱۹. از جمله متفکّران معروف مغرب‌زمین که تحت تأثیر اندیشه‌های فلوطین بوده‌اند می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: پلوتارک، پروکلوس، فیچینو، وردزورث، شلی، ویلیام بلیک، کولریج، مایستر اکهارت، شلینگ، هگل، برگسون و بسیاری دیگر.(همانجا)

۳- محمّدحسن لطفی، مقدمهٔ ترجمه دورهٔ آثار فلوطین، ص ۱۱.

در ادامه، به صورت مختصر، به رئوس اندیشه‌ها و جهان‌بینی فلوطین اشاره می‌کنیم و سپس، به بررسی اندیشه‌های او در مورد روح و زندگی‌های متوالی، می‌پردازیم.

سیری در اندیشه‌های فلسفی فلوطین

در نظام فلسفی فلوطین، جهان هستی، یک پیکرهٔ واحدِ دارای مراتب است. در این دستگاهِ فلسفی، مراتب وجود در دو قوس نزول و صعود، تبیین می‌شوند. در قوس نزول که در حقیقت مراتب فیضان و صدور از وحدت به کثرت است، سه «اُقنومِ»[1] اصلیِ «واحد»، «عقل» و «نفس» قرار دارند و بعد از آنها عالم طبیعت و محسوسات است.

اُقنوم نخست، «واحد»[2] است که مطلقاً متعالی و برتر از فکر و خیال و گمان و وهم است و اساساً نمی‌توان دربارهٔ او چیزی گفت و یا آن را تبیین کرد. واحد، مبدأ نخستین همهٔ موجودات و کمالِ مطلق است. واحد، «ورایِ هر فکر و هر وجودی، توصیف‌ناپذیر و غیرقابل درک است... در واحد، هیچ دوگانگی جوهر و عرض نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، افلوطین نمی‌خواهد به او هیچ صفات مثبتی را نسبت دهد. ما نباید بگوییم که واحد چنین یا *نه‌*چنین است؛ زیرا اگر چنین بگوییم، بدان‌وسیله او را محدود کرده‌ایم و او را یک شیء جزئی ساخته‌ایم، در صورتی‌که در واقعیت، او ورای همهٔ چیزهایی است که

۱- Hypostasis. لفظ اُقنوم در اصل، آرامی و به معنی «اصل هرچیز» است. (درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ۱۲).

۲- «واحد را می‌توان نزد فلوطین، همچنین خدا نامید». شرف‌الدین خراسانی، «افلوطین»، مندرج در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۵۹۵.

می‌توانند به وسیلهٔ چنین حمل و اسنادی محدود شوند. با وجود این، خیر را می‌توان به واحد نسبت داد، به شرط آن‌که به عنوان یک صفت ذاتی نسبت داده نشود. بنابراین، خدا خیرِ مطلق است». [۱]

خود فلوطین دربارهٔ اُقنوم واحد اِین‌گونه می‌گوید: «نخستین در فراسوی هستی است... با هیچ چیز نسبتی و ارتباطی ندارد، ولی چیزهای دیگر با او ارتباط دارند... در فراسوی اندیشیدن است... او بخشندهٔ زندگی است(زندگی‌بخش است)[۲]... او امکانِ همه چیز است. اگر او نبود، هیچ چیز وجود نداشت... آنچه برتر از زَندگی است، علّت زندگی است». [۳] او بی‌نیاز مطلق و ورای شناسایی است و نیازی نیز به شناخته شدن ندارد: «او که در ورای عقل است، در ورای شناسایی و برتر از شناسایی است و همانگونه که به هیچ چیز نیاز ندارد، نیازمند شناسایی هم نیست... او واحدِ مطلق است، بدون چیزی و اگر واحد، چیزی می‌بود، خود واحد نمی‌بود؛ زیرا خود، پیش از چیزی است». [٤]

بدیهی است که به آنچه برتر از شناسایی، درک، معرفت و هستی است، نمی‌توان نام خاصی اطلاق کرد، اما چون برای تبیین مراتب هستی و روشنگری آنچه ورای اندیشه است نیاز به الفاظ داریم، بناچار هرکسی آن حقیقت را با نامی می‌خواند. هرچند او ورای آن نامی است که بر او نهاده شده است: «سخن *از آنچه در نام نمی‌گنجد*، می‌گوییم و در عین

۱- تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ٥٣٦.

۲- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ٤٦١ – ٤٦٢/ انئاد سوم، رسالهٔ نهم، فصل نهم.

۳- همان، ج ۱، ص ٤٥٠/ انئاد سوم، رسالهٔ هشتم، فصل دهم.

٤- همان، ج ۲، ص ٧٠٤/ انئاد پنجم، رسالهٔ سوم، فصل دوازدهم.

حال، نامی به او می‌دهیم تا بتوانیم به یکدیگر حالی کنیم که آنچه می‌گوییم دربارهٔ اوست».[۱]

با وجود این، فلوطین در آثار خود با چند اسم از آن حقیقت، یاد می‌کند. «گاه به او *احد* یا *واحد* می‌گوید و گاه *الاوّل* و گاه خیر *مطلق*. اما اینها هر یک، اسم از حیث هوهو نیست؛ بلکه از حیث نسبت‌هایی است که با نشأت خود دارد. احد است چون به همه چیز وحدت می‌بخشد. اوّل است چون بر هر چییز ذاتاً تقدّم دارد. و خیر مطلق است چون منشأ همهٔ خیرات و غایت و مآل همه چیز است».[۲]

این واحد نخستین و یا خیر مطلق، همچون چشمه‌ای جوشان و بی‌پایان است که هر آنچه را در خود دارد منتشر می‌کند و از همین-جاست که از این واحدِ ورای هستی، صدور و فیضان صورت می‌پذیرد و در ظاهر چیزی از وحدت به کثرت می‌رسد، هرچند این کثرات، چیزی غیر از او و جدای از او نیستند: «چشمه‌ای را تصوّر کن که سرچشمه‌ای غیر از خود ندارد، تمام هستی خود را به رودخانه‌ای می‌ریزد بی‌آن‌که هرگز به پایان برسد، بلکه خود خویش می‌ماند و ثابت و آرام است و رودهایی که از او جاری می‌گردند و پیش از آن که از هم جدا شوند، دمی با هم می‌مانند، ولی در همان حال، هر کدام می‌داند که به کدام سو خواهد رفت و به کجا خواهد ریخت. یا او را همچون زندگی درختی پهناور تصوّر کن که تمام وجود درخت را می‌گیرد، ولی اصل آن می‌ماند... این اصل، به درخت، زندگی و کثرت می‌بخشد، ولی

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۲۸/ انئاد پنجم، رسالهٔ پنجم، فصل ششم.

۲– درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ۱۹.

خود آن، کثرت نمی‌شود... به‌همین جهت در همه‌جا و در یکایک چیزها به واحد بازمی‌گردیم».[۱]

فلوطین در جای دیگر از سخنانش، واحد را به خورشید و کثرات را که از او صادر شده‌اند به روشنایی و شعاع‌های خورشید تشبیه کرده است: «او را به خورشید نیز می‌توان تشبیه کرد. خورشید، مرکز روشنایی است که از او می‌تابد و به او وابسته است. روشنایی در همه جا با اوست و از او جدایی‌پذیر نیست».[۲]

به هر حال، اوّلین تجلّی یا صدور واحد، «عقلِ کلّی»(Nous) است که نتیجه فیضان واحد است و این فیصان به دلیلِ پُری و لبریز شدن اوست و فلوطین آن را اُقنوم دوم می‌داند: «تقریباً می‌توان گفت، لبریز شد و از این لبریزی، چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که *شد*، روی در او آورد و از او آبستن شد و این عقل است. روی آوردنش به او، هستی را پدید آورد و نگرشش به او، سبب پیدایی عقل شد».[۳]

اُقنوم دوم یا عقلِ کلّی، نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین چیز ممکن به واحد است؛ زیرا بلاواسطه از او صادر شده است. بنابراین، طبیعی و بدیهی است که خصوصیات واحد در عقلِ کلّی نیز وجود داشته باشد:[٤] «از آنجایی که ذاتِ واحدِ نخستین، اصل و مبدأ عقل کلّی است و عقل کلّی تصویر و شبیه اوست، پس باید مانند او همه چیز باشد با این تفاوت که در ذاتِ بسیطِ واحدِ نخستین، همه چیز بالقوّه و در حدّ امکان است، اما در ذاتِ عقل کلّی، همه چیز بالفعل است... به عبارت دیگر، ذاتِ او مانند

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ٤٥٠ – ٤٥١ / انئاد سوم، رسالهٔ هشتم، فصل دهم.

۲- همان، ج ۱، ص ۱۲۸/ انئاد اوّل، رسالهٔ هفتم، فصل اوّل.

۳- همان، ج ۲، ص ٦٨١/ انئاد پنجم، رسالهٔ دوم، فصل اوّل.

٤- ر.ک : همان، ج ۲، ص ٦٤/ انئاد پنجم، رسالهٔ اوّل، فصل هفتم.

ذاتِ واحد نخستین، ازلی و ابدی است با این تفاوت که ذاتِ واحد نخستین، مقدّم بر ذاتِ عقل و مبدأ و منشأ اوست و عقل، فیض و صادر از ذات او».[۱]

از این‌رو، فلوطین معتقد است که «عقل، هستی‌ای است که همهٔ هستی‌ها را در خود دارد، ولی نه چنانکه او مکانی برای آنها باشد، بلکه به این سان که او خودِ خویش را دارد و با هستی یکی است».[۲]

عقل کلّی که در قوس نزول نخستین تجلّی احد است در بردارندهٔ مُثُل (صُوَر اصلی یا ایده‌های) همهٔ موجودات، اعم از مُثُل طبقات و افراد بشری، است. به عبارت دیگر، همهٔ عوالم به صورت علمی در عقل کلّی منطوی‌اند. علاوه‌بر این، نخستین کثرات در اُقنوم عقل کلّی ظاهر می‌شوند؛ زیرا واحد فوق هر کثرتی است.[۳]

همچنین، عقل کلّی، «سرمدی و فوق زمان است، حالت خجسته و مبارک آن، حالت اکتسابی نیست؛ بلکه یک دارایی ازلی و ابدی است... [از این رو] عقل کلّی(نوس) همهٔ چیزها را با هم می‌شناسد، نه گذشته دارد و نه آینده؛ بلکه همه چیز را در یک حالِ حاضر سرمدی می‌بیند».[٤] این عالم، «عالم نور و صفاست و معقولات با وجود کثرت، واحدند؛ هر یک همه‌اند و همه یکی هستند و عقل، آنها را بی‌واسطه، یعنی به اشراق و شهود درمی‌یابد. به عبارت دیگر، نخستین آینهٔ احدیت، عقل است و معقولات، نخستین مظهر او هستند».[۵]

۱– غلامرضا رحمانی، فلسفهٔ عرفانی افلوطین، صص ۱۱۰ – ۱۱۱.

۲– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۸۳/ انئاد پنجم، رسالهٔ نهم، فصل ششم.

۳– تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ص ۵۳۸.

٤– همان، صص ۵۳۸ – ۵۳۹.

۵– سیر حکمت در اروپا، ص ۸۸.

اُقنوم دوم و یا عقل که صادر نخست است خود، مصدر نیز هست و اُقنوم سوم، یعنی «نَفْس» یا «روح» از او صادر شده است.

همانگونه که عقل، تجلّی و یا آینهٔ تمام نمایِ احد است، نفس(روح) نیز به همان نحو، تجلّی و آینهٔ تمام نمایِ عقلِ است. در حقیقت، در قوس نزول، هر یک از این اقانیم، نسبتِ به اُقنوم قبل از خود، حکم آینه‌ای را دارند که ویژگی‌های اُقنوم بالاتر را منعکس می‌کنند. به این ترتیب، نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین هستی به احد، عقل کلّی است و نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین چیز به عقل کلّی، نفس(روح) است.[۱]

از دیدگاه فلوطین، دلیل تجلّی و فیضان نفس(روح) از عقل کلّی، دقیقاً مشابه دلیل فیضانِ احد است. زیرا از آنَجا که عقل کلّی، شبیه‌ترین چیز به احد است، فعلش نیز همانند فعل اوست. از این‌رو، همانند احد، فعلِ فیضان و آفریدن را تکرار می‌کند و نفس(روح) را به وجود می‌آورد.[۲]

نفس یا روح نیز از آنجا که از عقل کلّی فیضان یافته، ذات و طبیعتی همانند عقل کلّی دارد. اما باید به این نکته توجّه داشت که نفس یا روح، عین عقل کلّی نیست- زیرا در آن صورت، عقل بود نه نفس- بلکه تجلّی و انعکاس اوست؛ همچنانکه وقتی سخن بر زبان آدمی جاری می‌شود، انعکاسی از اندیشهٔ اوست، نه عین آن. به همین ترتیب، نفس یا

۱- ر. ک: دورهٔ آثار فلوطین، ج ۲، ص ٦٦٤/ انئاد پنجم، رسالهٔ اوّل، فصل سوم.

۲- ر.ک: همان، ج ۲، ص ٦٦٤-٦٦٥/ انئاد پنجم، رسالهٔ اوّل، فصل سوم و چهارم؛ درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ٤٠.

روح نیز در واقع، اندیشهٔ به زبان آمدهٔ عقل کلّی است[۱] و در عین حال «عقل چون پدر روح است و در روح حاضر است».[۲]

از دیدگاه فلوطین، نفس یا روحی که از عقل کلّی فیضان یافته است دوگونه است و یا دارای دو مرتبه است. یکی نفس یا روح عالی و دیگر نفس یا روح دانی. وجه عالی روح، مدام متوجّه منشأ و مصدر خود، یعنی عقل کلّی است، اما روح دانی، نظر و توجّه خاصی به عقل کلّی ندارد. از آنجا که روح عالی شبیه و عین عقل کلّی است، نظر بر ذات خویش دارد، اما روح دانی، عین عقل کلّی نیست؛ بلکه تنها شبیه آن است و از همین‌رو، نظر به بیرون از ذات خود دارد.[۳]

در حقیقت، از آنجا که نفس یا روح، واسطهٔ بین جهان معقول و محسوس است، نمی‌تواند وجودی یکسویه باشد؛ زیرا حکم رابط و برزخی را دارد که می‌خواهد فیض را از مبدأ عالی بگیرد و به مقصد دانی برساند.[٤] از این‌رو، فلوطین به دو گونه یا دو وجه روح، قائل شده است که یکی به نحوی عالی به عقل متصل است و دیگری که در مرتبهٔ پائین‌تری از آن قرار دارد، در عین شباهت به آن، به غیر خود نیز نظر دارد و از این حیث، می‌تواند با عالم محسوسات نیز ارتباط یابد.[٥]

این نکته نیز قابل اهمیت است که این دو وجه روح، در عین تفاوت مرتبه، از یکدیگر جدا نیستند و در عین کثرت، امری واحدند.

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۲، ص ٦٦٤/ انئاد پنجم، رسالهٔ اوّل، فصل سوم.

۲- همانجا.

۳- همان، ج ۲، ص ٦٩٦/ انئاد پنجم، رسالهٔ سوم، فصل هفتم.

٤- ر.ک: همان، ج ۱، ص ٤٤۲/ انئاد سوم، رسالهٔ هشتم، فصل پنجم.

٥- ر.ک: شرف‌الدین خراسانی، «افلوطین»، مندرج در: دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج۹، ص۵۹۸.

بدین ترتیب، می‌توان گفت، «نفس(روح)، واسطه‌ای است میان عقل و طبیعت. به عبارت دیگر، نفس(روح)، دارای دو وجه یا دو روی است: یک روی آن به جانب عقل است و روی دیگر آن به جانب طبیعت. بدین ترتیب، نفس(روح) از عقل که عین حیات است، قوت می‌خورد و چون نفس(روح) در این میان، واسطه است، پس، طبیعت به وساطت نفس(روح) از عقل کلّی قوت می‌خورد. در حقیقت، طبیعت، سریان حیات از نفس(روح) است. نفس(روح)، چشمه‌ای است جوشان، اما جوشش او و سریانی که از او ناشی می‌شود، موجب قطع پیوند او با عالم بالاتر، یعنی عقل، نمی‌شود. چه، اگر این پیوند منقطع گردد، چشمهٔ حیاتِ نفس(روح)، خشک می‌شود».[1]

تا اینجا دریافتیم که نفس یا روح نتیجهٔ فیضان عقل کلّی و عقل کلّی نتیجهٔ فیضان احد است و هرکدام از این اقانیم، تجلّی و آینه‌دار اُقنوم برتر از خودند. همچنین، دریافتیم که روح یا نفس دارای دو وجه عالی و دانی است که وجه عالی آن بی‌واسطه از عقل کلّی صادر شده و وجه دانی آن محصول فیضِ روح عالی است.

نفس(روح) نیز به دلیل شباهت و اتصالش به عقل کلّی، منشأ اثر است و از فیضان و نظر او طبیعت به وجود می‌آید. فلوطین معتقد است که «طبیعت(فوسیس) (Physis)، قسمت زیرین نفس(روح) کلّی است و قوهٔ عامله و حیات بیرونی آن است».[2]

نفس یا روح، برخلاف احد و عقل، بی‌حرکت نیست و بر اثر همین حرکت است که قسمت دانی آن- که برای او همچون جسمی است-

---

۱- درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ٤۳.

۲- همان، ص ٤۲.

به صورت طبیعت و عالم محسوسات پدیدار می‌گردد. هرچند که وجه دانی نفس(روح)، سریان می‌یابد و در این فعل، طبیعت را پدیدار می‌سازد، اما وجه دیگر او که روی در عقل دارد، همچنان ثابت و پای‌برجاست؛ چرا که اگر نفس(روح)، ارتباط خود را با عقل قطع کند، دیگر اطلاق نفس(روح) به او روا نیست و باید آن را طبیعت نامید.

از منظر فلوطین، پیدایش طبیعت، این‌گونه است که: «پیکرِ نفس(روح)، از حرکت و جنبش آن پدید می‌آید، چون نفس(روح) به عقل رو کند، از برکتِ نظر بر اصل خویش، صدفِ تُهی او پُر می‌شود، ولیکن بر اثر حرکتی دیگر که این بار نزولی است، پیکر خود را می‌آفریند. پیکر نفس(روح)، این‌بار، عالَمِ حس است و طبیعت که مولود نباتی است. اما پیوند هیچ مرتبه‌ای با مرتبهٔ مافوق آن، منقطع نمی شود... علی‌رغم این تنزّل، وجه علْوی نفس(روح)، فارغ از این جنبش، همچنان باقی می‌ماند و حقیقتِ خودی خود را حفظ می‌کند».[1]

بنابراین، می‌توان گفت که کل کیهان و همهٔ عالم محسوس، محصول نظر طبیعت و یا روح(نفس) دانی جهان است و همچنین «مدبر عالم مادی، وجه سافل نفس(روح) است که همان طبیعت باشد».[2]

«طبیعت یا روح دانی که خالق و صانعِ جهان جسمانی است، حاصل نظر و محصول نگرش روح عالی جهان جسمانی به عقل کلّی یا اُقنوم دوم است».[3] روح دانی جهان نیز، صاحبِ نظر و نگرش است: «طبیعت، نظر را دارد و چون دارد، می‌آفریند. هستی‌اش برای او، ساختن و آفریدن است، ولی او در آنِ واحد، نظر و منظور است؛ برای این‌که اصل معقول

۱- درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ٤٢.

۲- همان، ص ۵۰.

۳- فلسفهٔ عرفانی افلوطین، ص ۱۸۳.

است. بنابراین، از این طریق و از آن حیث که نظر و منظور و اصل معقول است، می‌آفریند و می‌سازد».[۱]

از دیدگاه فلوطین، یکی از دلایلی که روحِ دانیِ عالَم، دست به آفرینش محسوسات می‌زند، پدید آوردن مکانی است که بتواند در آن وارد شود و در آن سکنی گزیند[۲]: «روح دانی عالم، دایم به صورت آرام، ثابت و ساکن در حال نظر و نگرش به خویشتنِ خویش است و با همین نظر و نگرشِ روح دانی عالم به ذات و درون خویش است که منظور او یعنی عالم جسمانی ساخته و پرداخته می‌گردد؛ زیرا روح برای این‌که بسط یابد و به سوی بدنی جسمانی و تنی مادی پیشروی نماید، محتاج مکانی است که در آن وارد شود و در آن سکنی گزیند و به همین دلیل است که روح، قبل از این‌که بسط یابد و به سوی کالبدی پیشروی نماید، بدنی را می‌آفریند تا در آن وارد شود و برای مدّتی آن را منزل و مکان خویش قرار دهد».[۳]

دلیل این کار روح دانی، به تعبیری، نوعی استقلال‌طلبی و خوداثباتی اوست: «نفس(روح) بر اثر خوداثباتی، از عقل ناشی شده و طبیعت هم باز به دلیل خوداثباتی از نفس(روح) به وجود آمده است. و سرانجام در نتیجهٔ این خوداثباتی است که نفوس(ارواح) فردی از نفس(روح) کلّی

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۴۴۰/ انئاد سوم، رسالهٔ هشتم، فصل سوم.

۲– دانستن این نکته لازم است که در اندیشهٔ فلوطین، جهان نیز دارای روح و یا نفس است و در اینجا وقتی روح دانی به دنبال کالبدی برای خویش است، جهان را می‌آفریند و خود به عنوان روح جهان در آن وارد می‌شود. اساساً ما در فلسفهٔ فلوطین با دو روح مواجهیم، یکی روح جهان یا کیهان و دیگر روح‌ها یا نفوس فردی که در کالبد انسانی هبوط می‌کنند و باید بین این دو نوع روح، تمایز قائل شد.

۳– فلسفهٔ عرفانی افلوطین، ص ۱۸۷.

جدا شده و از سرّ وجود خویش غافل مانده و دچار فراموشی و غربت شده‌اند ... نفس(روح) و طبیعت و نفوس(ارواح) فردی، همه تقاضای استقلال داشته‌اند و خواستار آن بوده‌اند که هر یک، خودی مستقل داشته باشند. همین تقاضا و رغبت بوده است که موجب پیدایش و موجودیت آنان شده است».[۱]

خودِ فلوطین این موضوع را این‌گونه بیان کرده است: «اگر تنی نباشد، روح نمی‌تواند بسط بیابد و پیش برود، زیرا هیچ مکانی وجود ندارد که روح به اقتضای طبیعتش در آن باشد. اما اگر قرار باشد که روح بسط بیابد و پیش برود باید بدین منظور، مکانی، یعنی تنی، بیافریند. پس، روح، ساکن و ثابت بود. در این حال سکون... روح همچون نوری عظیم بود که روشناییش چون به آخر مرز خود رسید، تاریکی آغاز شد. چون روح این را دید، به تاریکی شکل و صورت بخشید. بدین‌ترتیب، آنچه تولید شد (= کیهان) به صورت ساختمانی زیبا و آراسته در آمد که نه از خالق خود جدا شده است و نه خود را به او بخشیده ... کیهان، بدین نحو، دارای روح است و روح، متعلّق به او نیست و مال خاص او نیست؛ بلکه خود را به او عرضه می‌کند و می‌بخشد. کیهان، تحت تسلّط است و خود سلطه‌ای ندارد و مملوک است نه مالک؛ زیرا در روح، آرام گرفته است و روح، او را بر سر پا نگاه داشته و هیچ جزئی از او نیست که از روح، بهره‌ور نباشد».[۲]

وجه دیگر نفس یا روح، نفوس و روح‌های فردی است که در قالب و کالبد آدمی هبوط می‌کند و در جای خود به آنها خواهیم پرداخت.

۱- درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ٤٥.

۲- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ٤٩۳ – ٤٩٤/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل نهم.

پس از روح دانی و طبیعت، در جهان‌بینی فلوطین، عالم مادی و یا ماده قرار دارد. «در اینجا باید توجّه داشت که طبیعت در فلسفهٔ افلوطین با عالم محسوس یا عالم مادی یکی نیست. طبیعت، متمایز از ماده و جسم است. ماده مقوّم، ذات طبیعت نیست. افلوطین طبیعت را نفس(روح) زیرین و نتیجهٔ نفس(روح) کلّی معرفی می‌کند».[۱]

از دیدگاه فلوطین، «از ذاتِ روح دانی، ماده یا هیولای اولای جهانِ محسوس، فیضان می‌یابد و صادر می‌گردد و از عالَم معقول، صُوَری بر مادّهٔ اولی افاضه می‌گردد و عالم محسوس، پدیدار می‌گردد».[۲]

این مادّهٔ نخستین یا هیولایِ اولی، از دیدگاه فلوطین، دارای خصوصیاتی است. از جمله این‌که در حقیقت، لاوجود و لاشیء محض است، اما هرگاه صورتی بر آن افاضه شود، ظاهراً حالت هستی به خود می‌گیرد. وجود او همچون سایه است که اگرچه در ظاهر هست می‌نماید، در واقع نمی‌توان به آن وجودِ واقعی، اطلاق کرد.

به عبارت دیگر، «ماده از این حیث که فاقد جسم است و غیر از جسم، همانند موجود حقیقی است، ولی ماده، نه روح است، نه عقل، نه زندگی، نه شکل، نه صورت، نه خرد، نه حدّ، نه نیرو، از همه دور است و حتی نمی‌توان موجودش نامید؛ بلکه حق این است که لاوجود نامیده شود. لاوجود، نه مانند حرکت یا سکون، بلکه لاوجود به معنای راستین، یعنی سایه و تصویرِ فریبنده از توده... و از هرگونه هستی، بی‌بهره است».[۳]

۱- درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ۴۸.

۲- غلامرضا رحمانی، فلسفه فلوطین، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰، ص ۴۴۷، ص ۶۱۳.

۳- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۹۰/ انئاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل هفتم.

ماده، نادیدنی است و علاوه بر این، «از کسی که می‌کوشد ببیندش می‌گریزد»،[۱] اما در عین حال، «با این که کسی نمی‌بینندش، حاضر است».[۲] ماده، به شبحی مانند است که «هرگز به یک حال نمی‌ماند»،[۳] ولی توانایی گریز و نابود شدن را ندارد.

خصوصیت دیگر ماده، دروغ‌گویی و بی‌وفایی است؛ چنانکه «هرچند وعده می‌دهد، دروغ است»[٤] و از همین‌رو، به هیچ وجه، قابل اعتماد نیست؛ زیرا «بزرگ می‌نماید و کوچک است، بیش می‌نماید و کم است و هرچه در آن همچون موجود می‌نماید، نیست».[۵] او همچون شعبده‌بازی مکّار و اسرارآمیز است «که نمی‌گذارد کسی به رازش پی ببرد و هرچه در او نمایان می‌شود، شعبده است و شبحی است بر شبحی، همچون تصویری در آینه که اصلش در جایی دیگر است».[٦]

با توجّه به خصوصیات بالا و چندین خصیصهٔ دیگر، در فلسفهٔ فلوطین، ماده، شرّ مطلق تلقی می‌شود.[۷] با وجود این، وجود ماده برای شکل‌گیری جهان محسوس، ضروری است؛ زیرا بدون آن، عالم محسوسات پدیدار نمی‌شوند.[۸]

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۹۰/ انئاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل هفتم.

۲- همانجا.

۳- همانجا.

٤- همانجا.

۵- همانجا.

٦- همانجا.

۷- همان، ج ۱، ص ۱۳٦/ انئاد اوّل، رسالهٔ هشتم، فصل سوم.

۸- همان، ج ۱، ص ۱٤۰/ انئاد اوّل، رسالهٔ هشتم، فصل هفتم.

اساساً در فلسفهٔ فلوطین، وجود، خیر مطلق و لاوجود، شرّ مطلق است[۱] و از آنجا که ماده، «فاقد هرگونه صفت ثبوتی است، خود، شرّ مطلق است و منشأ همهٔ شروری است که در عالم محسوس، وجود دارد».[۲]

اگر نظام هستی را در دستگاه فلسفی فلوطین به هرمی تشبیه کنیم، در رأس هرم، «احد» قرار دارد که مبرّا از هرگونه نقص و شرّ است و «ماده»، حکم قاعدهٔ این هرم را دارد که دقیقاً در نقطهٔ مقابل احد قرار دارد و شرّ مطلق است.[۳] در قسمت فوقانی این هرم، عالم «معقول» قرار دارد و در قسمت زیرین آن، عالم «محسوسات» است. اساساً فلسفهٔ فلوطین، تبیین و تشریح این عوالم و نشان دادنِ راه خروج از محسوسات و رجوع به عالم معقولات و یگانگی و پیوند با احد است.

به نظر می‌رسد، هدف فلوطین از تبیین مراتب هستی و کثرات در قوس نزول، نشان دادن راهی درست برای طی کردن قوس صعود باشد؛ زیرا تنها با دانستن و معرفت به سیر نزول است که ما می‌توانیم دریابیم که از کجا پا به منصهٔ ظهور نهاده‌ایم و با آگاهی از این امر، می‌توانیم مسیر بازگشت و رجوع به اصل خویش را- که همان وحدت مطلقه است- بیابیم.

حقیقت وجودی انسانها، چیزی ورای عالم ماده و امور جسمانی است و اصل و حقیقت آنها، از احد و عالم معقول است، اما بنا به ضرورت‌هایی، با طی کردن مراتبی، از اصلِ خود جدا گشته و در

۱- ر.ک: دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ۸٤ – ۸۵/ انئاد اوّل، رسالهٔ چهارم، فصل سوم.

۲- امیل بریه، تاریخ فلسفه، ج ۲: دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی، ص ۲۵۸.

۳- ر.ک : درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، صص ٤۸ – ٤۹.

کالبدهای مادی، گرفتار شده‌اند. حال، فلوطین با ذکر تعالیم و آموزه‌های خود، قصد دارد انسان را متوجّه اصلِ اصیل خود کرده و راه بازگشت به آن حقیقت را- که همانا تزکیه، تصفیه و صیقل روح و گام نهادن در مسیر تفکّر، تعقّل و فلسفه است- به دیگران نشان دهد.

فلوطین، در زندگی شخصی و سلوک الهی خود، به مقامات عالیه دست یافته و بارها با آن مبدأ عظمی یگانه شده است[۱] و حال می‌خواهد، دیگران را نیز به آن مقام باشکوه و تجربهٔ باعظمت، رهنمون شود. فلوطین، تجربهٔ یگانگی خود با آن اصل بی‌همتا را چنین بیان کرده است:

«بارها، هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم[۲] و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود درمی‌آیم، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم. در آن دَم به تعلّق خود به جهان علْوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل می‌گذرم و از همهٔ معقولات برتر می‌پرم و *با خدا* یکی *می‌گردم*. آنگاه، چون پس از سکونی در دامن الوهیت، دوباره به حوزهٔ تفکّر فرو می‌افتم، از خود می‌پرسم: بازگشت از آن حالت، چگونه ممکن است و روح که هر وقت

۱- چنانکه فرفوریوس می‌گوید در مدّت آشنایی کوتاه او با فلوطین، فلوطین چهار بار تجربهٔ یگانگی با خدا را تجربه کرده است(زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش، ص ٤٨).

۲- «فلوطین با این عبارت حالت بی‌خودی و خلسه و یگانه شدن با واحد را که به تصریح خودش بارها به او دست داده است وصف می‌کند. بیدار شدن از خواب تن به معنی فراغت روح از تن است، زیرا به عقیدهٔ فلوطین روح هنگامی که گرفتار تن باشد در خواب است»(محمّدحسن لطفی، تعلیقات بر ترجمه دورهٔ آثار فلوطین، ص ٦٤٩).

به خود می‌آید از چنان حالتی الهی بهره‌ور می‌گردد، چگونه باز در تن فرو می‌افتد؟»[۱]

در ادامه به تشریح دیدگاه‌های فلوطین در بارهٔ نفس(روح) پرداخته و نشان خواهیم داد که روح برای بازگشت به اصل خود چه مراتبی را باید طی کند.

دیدگاه‌های فلوطین دربارهٔ روح

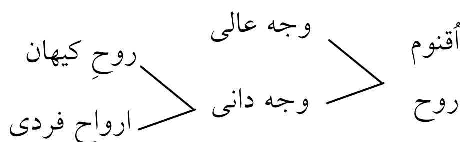
همانگونه که ذکر شد، نفس یا روح، سومین اُقنوم از مراتب هستی در دستگاه فلسفی فلوطین است. نفس یا روح دارای دو وجه عالی و دانی است که وجه عالی آن، متصل به اُقنوم عقل است و به همین دلیل، نظر بر ذات خویش دارد و همچون عقل پابرجاست. وجه دانی روح– که

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦٤٠/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل اوّل. این تجربهٔ عرفانی فلوطین، از دیدگاه محقّقین بسیار قابل توجّه است؛ زیرا «این عبارات از قلم کسی تراوش کرده است که به هیچ وجه، تمایلی برای خودستایی و عرض وجود نداشته است. نه تنها چنین تمایلی در او نبود، بلکه حتی سعی داشت از هرگونه عملی که به نحوی از انحاء حاکی از خودنمایی باشد پرهیز کند. با توجّه به این احساس، عباراتی که افلوطین دربارهٔ تجارب معنوی خویش نقل کرده است، اهمیت خاصی خواهد داشت. ذکر این وقایع در فلسفه او امری عرضی نیست، بلکه مقتضی ذات فلسفهٔ اوست. فلسفهٔ او طوری است که تا کسی شخصاً به این حالات و مقامات نرسیده باشد و این سوانح به او دست نداده باشد، نمی‌تواند آنها را بیان کند. تا نفس(روح) به عالم علوی سفر نکند، نمی‌تواند از ترقی نفس(روح) سخن بگوید و چون خواست سخن بگوید، در حقیقت، کلام او از سوانح و تجارب معنوی او حکایت می‌کند. پس سفر نفس(روح)، جزء معرفت اوست و آنچه شناخته است عین فلسفهٔ اوست و بیان آن نیز باید در ضمن فلسفهٔ او باشد»(درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، صص ٦٤ – ٦٥).

حاصل فیضان روح عالی است- با وجود شباهت به روح عالی، به دلیل تنزّل مرتبه، به غیر از خود نیز نظر دارد.

همین وجه دانی روح است که طبیعت را به مثابهٔ پیکر و یا جسمی برای خود به وجود می‌آورد و خود، به عنوان روح جهان در آن کالبد(کیهان)، وارد می‌شود.

بنابراین، می‌توان گفت که وجه دانی روح، خود دو جلوهٔ دیگر دارد: یکی به عنوان روح جهان و دیگری به صورت ارواح و یا نفوس فردی.



نکتهٔ قابل ذکر دیگر، دربارهٔ نام اُقنوم سوم و ترجمهٔ آن در زبان فارسی است.

قبل از ترجمهٔ کامل دورهٔ آثار فلوطین، اکثر محقّقین ایرانی که دربارهٔ فلوطین مطلبی نوشته‌اند. اُقنوم سوم را با عنوان «نَفْس» ترجمه کرده‌اند؛ زیرا در متون کهن فلسفی ما، این اصطلاح وجود دارد و به کار رفته است. اما آقای محمّدحسن لطفی در ترجمهٔ دوره کامل آثار فلوطین، بنا به دلایلی، اصطلاح «روح» را بر «نفس»، ترجیح داده‌اند که با توجّه به مفهومی که افلوطین از این اُقنوم عرضه می دهد، به نظر می‌رسد کاری درست و بجا بوده است.

آقای محمّدحسن لطفی در مقدمهٔ خود بر ترجمهٔ کتاب مذکور می‌نویسد: «هنگام ترجمهٔ نوشته‌های فلوطین در تردید بودم که کدام‌یک از این دو اصطلاح را انتخاب کنم. از یک طرف با این واقعیت روبرو

بودم که در آثار فلوطین، مفهومی که باید با یکی از این دو اصطلاح بیان شود، همیشه و در همهٔ احوال ذاتی واحد است، یعنی اُقنوم سوم است که از عقل صادر می‌شود و به عنوان ذاتی قدیم در یک سو با عقل پیوسته می‌ماند و در سوی دیگر به کیهان و افلاک و اجرام آسمانی و تن‌های آدمیان و جانوران و گیاهان گسترش می‌یابد و خلاصه در همه‌جا همان یک ذات است– نه نفسی که قدیم نباشد و پیش از بدن موجود نباشد، بلکه وجودش پیش از جسم است– ... و اگر اصطلاح نفس را اختیار می‌کردم، در موارد فراوان به دشواری می‌افتادم و یا مجبور می‌شدم عباراتی ثقیل به کار ببرم. از این‌رو، اصطلاح «روح» را بر «نفس» مرجح داشتم ... [علاوه بر این] چنان می‌نماید که در زبان ما میان روح و نفس فرقی نیست و به قول ابن‌باجه: *اَلنَّفْس و الرّوح اِثْنان بِالْقَول واحِدٍ بِالْمَوْضُوع*. ولااقل، اینجانب نتوانسته‌ام در کتاب یا نوشتهٔ معتبری، اشاره‌ای دقیق به فرق میان آنها از حیث شمول و معنی بیابم».[1]

ضرورت تحقیق دربارهٔ روح

فلوطین معتقد است که «روح یکی از مهمترین موضوع‌هایی است که باید مورد بررسی قرار بگیرد. [زیرا] در ضمن این بررسی، مسائل بسیاری را می‌توانیم حل کنیم و اگر مشکلاتی روی بنماید که از گشودنشان ناتوان بمانیم، لااقل به وجود آنها آگاه می‌گردیم. به علاوه، در نتیجهٔ این بررسی، هم پی می‌بریم به این که روح منشأ کدام امور است و هم این‌که منشأ خود آن چیست. از این گذشته، تحقیق دربارهٔ روح، اطاعت از فرمان خداست که ما را موظف ساخته است خود را بشناسیم. ما که

۱– محمّدحسن لطفی، مقدمهٔ دورهٔ آثار فلوطین، صص ۱٦ – ۱۷.

مسائل بسیاری را بررسی می‌کنیم، جا دارد یکبار هم در این نکته تحقیق کنیم که آنچه این بررسی‌ها را می‌کند، خود، چیست».[۱]

براستی، سخن فلوطین، حرفی درست، سنجیده و عقلانی است. بشر در طول تاریخ، همواره در پی شناخت و معرفت به چیزهای مختلف بوده، اما کمتر به حقیقتِ خود، پرداخته است. براستی، انسان چیست؟ حقیقت وجود و روح او چیست و چه خصوصیاتی دارد؟ کاش انسان به جای این‌همه تحقیق در طبیعت، مقدار بیشتری به خودشناسی می‌پرداخت، آنگاه، شاید، با شناختِ بهتر خود، می‌توانست تعامل بهتری با جهان پیرامون خود، داشته باشد.

این‌که در برخی از کتب مقدّس آمده است که روح از امر الهی است و دانش کمی از آن نزد شما انسانهاست،[۲] به این معنی نیست که در پی شناخت روح برنیایید؛ بلکه به‌عکس، می‌تواند به این معنی باشد که حال که دانش کمی در این زمینه دارید، بروید و دانش و آگاهی خود را دربارهٔ این امر الهی، افزایش دهید؛ چرا که با شناخت حقیقتِ روح، به شناختِ خداوند نائل می‌آیید؛ همچنان‌که رسولان الهی فرمودند، هرکس روح خود را بشناسد، خدا را شناخته است.[۳]

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٤۸۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل اوّل.

۲- قرآن مجید، سوره اسراء(۱۷)، آیه ۷۵: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»(و در باره روح از تو می‌پرسند، بگو: «روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است، و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است).

۳- چنان‌که حضرت رسول (ص) فرمودند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه»(هرکه روح (نفس) خود را بشناسد خدای خود را شناخته است).

کوتاه سخن این که کتب آسمانی و سخن انبیای الهی نیز دعوت به خودشناسی و معرفت به نفس(روح) است و عقلا، حکما، عرفا و فلاسفهٔ عظام نیز همواره در جستجوی درک این حقیقتِ وجودی بوده‌اند.

در ادامهٔ مطالب، به بررسی نظریات فلوطین دربارهٔ حقیقت روح فردی، ماهیّت و چیستی روح، رابطهٔ جسم و روح، دلیل هبوط روح در عالم ماده، راه رهایی روح، زندگی‌های متوالی روح در مسیر رهایی و تزکیهٔ کامل، جاودانگی و عاقبت روح، پرداخته می‌شود.

روح فردی

همانگونه که در قسمت‌های قبلی عرض شد، از دیدگاه فلوطین، اُقنوم روح، به دو قسمت روح عالی و روح دانی تقسیم می‌شود و روح دانی نیز خود به دو بخش روح طبیعت(کیهان) و روح فردی تقسیم می‌گردد. قبلاً در مورد روح عالی و روح طبیعت(کیهان) تا حدودی سخن گفتیم و در ادامه قصد داریم که به روح فردی که همان روح انسانی است که در عالم ماده هبوط کرده است، بپردازیم.

در این بخش قصد داریم به تحقیق دربارهٔ این سؤالات بپردازیم که از دیدگاه فلوطین، روح فردی چیست، ماهیّت و چیستی آن کدام است؛ دارای چه انواعی است و رابطهٔ آن با جسم به چه شیوه‌ای است؟

از دیدگاه فلوطین، «روحِ فردی»، ذاتی است صاحب آگاهی و شعور، دارای معرفت و فضایل نیک، مجرّد، غیرجسمانی و غیرمادی، متعلّق به عالم علْوی که قبل از جسم بوده است و حیات او تا ابد ادامه خواهد داشت؛ چنان‌که خود او می‌گوید: «روح، ذاتی معقول و متعلّق به عالم

علْوی است»[۱] و در جای دیگر می‌گوید: «روح، چیزی است از نوعی که ما هستی و جوهر به معنی راستین می‌نامیم... وجود دارد پیش از آن‌که در کالبد موجودی زنده درآید... روح، طبیعتی خدایی و ابدی است... روح دارای همهٔ چیزهای نیک و والا و معرفت و فضایل است».[۲] همچنین «ارواح فردی در عالم معقول– به دلیل آن‌که در آنجا حجابی نیست– همهٔ حقایق را مشاهده و نظاره می‌کنند. از این‌رو، به همه چیز علم دارند».[۳]

فلوطین در مورد غیرجسمانی بودن و ابدی بودن روح، این‌گونه توضیح می‌دهد: «نه رنگ دارد و نه شکل و نه به یاری حس لامسه می‌توان آن‌را دریافت... اوست که به اجسام جاندار زندگی بخشیده است، ولی زندگی خود را از خود دارد و هرگز از دست نمی‌دهد؛ زیرا زندگی‌اش، زندگی عاریتی نیست. چنان نیست که زندگی همه چیز عاریتی باشد، وگرنه به عاریت گرفتن زندگی یکی از دیگر تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت».[٤]

از دیدگاه فلوطین، روح، مجرّد است از ماده و لواحق و عوارض آن. او برای اثبات این موضوع، براهین مختلفی اقامه کرده است.[۵] خلاصه آن‌که «وی به پیروی از افلاطون بر آن است که روح فردی از سنخ عالم محسوسات و از جنس مادیات و لواحق آن نیست، زیرا امر مادی و جسمانی فاقد عقل و شعور و آگاهی است و حال آن‌که روح فردی به دلیل تجرّد از ماده و لواحق آن، صاحب آگاهی، ادراک و شعور به ذات

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج۱، ص ٤۷۳/ انئاد چهارم، رسالهٔ دوم، فصل اوّل.

۲– همان، ج ۱، صص ٦۳۰ – ٦۳۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل نهم و دهم.

۳– غلامرضا رحمانی، فلسفه فلوطین، ص ۵۲۸.

٤– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ٦۳۰ – ٦۳۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل نهم و دهم.

۵– ر. ک: همانجا؛ غلامرضا رحمانی، فلسفه فلوطین، صص ٤٤۹ – ٤۵۵.

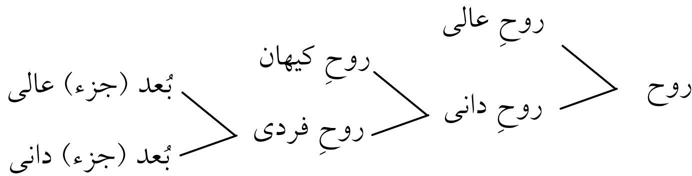
خود و ماعداست. پس، روح فردی نمی‌تواند مادی و یا وابسته و متعلّق به آن باشد؛ بلکه جوهری مجرد و راستین است که از ذات روح عالی عالم فیضان یافته و از موطن اصلی خویش به عالم محسوس هبوط می‌کند و چند صباحی در کالبد مناسبی وارد می‌شود و در آن متوطّن می‌گردد تا پس از کسب فضائل به موطن اصلی خویش باز گردد. روح فردی، پیش از تکوّن کالبد مادی و بدن جسمانی در عالمی ورای عالم محسوس، هستیِ مستقل، راستین، مجرّد و حقیقی داشته است و پس از مفارقت از کالبدِ مادی و ترک بدن دنیوی، به شرط تهذیب و تطهیر خویشتن خویش از آلودگی‌های مادی، هوس‌های دنیوی، شهوات نفسانی و امیال بدنی، در موطن اصلی خود، به هستی حقیقی و حیات ابدی خویش ادامه خواهد داد».[۱]

دو بُعد (جزء) عالی و دانیِ روح فردی

از دیدگاه فلوطین، روح فردی دارای دو بُعد یا دو جزء است: عالی و دانی. جزء یا بُعد عالی روحِ فردی در عالم معقول باقی می‌ماند و این بُعد یا جزء دانی روحِ فردی است که در عالم محسوسات هبوط می‌کند و در بدن‌های مادی وارد می‌شود.

اگر بخواهیم دیدگاه‌های فلوطین دربارهٔ اُقنوم روح و مراتب آن را به صورت نمودار نشان دهیم، به صورت زیر قابل نمایش است:

۱- فلسفه فلوطین، صص ٤٧١ – ٤٧٢.



پس، از دیدگاه فلوطین، اُقنوم روح، دارای سلسله مراتبی است و آنچه در این عالم هبوط کرده است و ما آن را به عنوان روحِ فردی و یا روح انسان می‌شناسیم، جزء یا بُعدِ دانیِ روحِ فردی است؛ چنان‌که می‌گوید: «من برآنم که روح ما نیز به کلّی در تن فرو نمی‌رود؛ بلکه جزء بهتر و والاترش همیشه در جهان معقول می‌ماند، ولی آن جزئی که در جهان محسوس جای گرفته است، چون گیج می‌شود و اختیار خود را از دست می‌دهد، نمی‌گذارد ما آن عالمی را که جزء والاتر می‌بیند و نظاره می‌کند در بیابیم. هر روحی دو بخش دارد: یکی که بخش فروتر است روی در تن دارد و دیگری که بخش برتر است روی در عقل دارد ... ارواحی هم که در تن موجودات فرو رفته‌اند جزئی و نیرویی دارند که برتر از جهان زمینی است، ولی حواس تن، آنها را به خود مشغول داشته است و به سبب پرداختن به چیزهای مخالف طبیعت خویش، دچار درد و رنج و گمراهی شده‌اند، زیرا موجوداتی که این ارواح ناچارند از آنها پرستاری کنند، اجزائی ناقص‌اند و هزاران چیز بیگانه پیرامونشان را فراگرفته است و از سوی دیگر، در بند شهوات و لذّات گرفتارند. اما آن جزء والاتر روح، از همهٔ این گرفتاری‌ها آزاد است و شهوات و لذّات، اثری در آن نمی‌توانند بخشید».[1]

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦٤۸/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل هشتم. همچنین ر.ک: همان، ج ۱، ص ٤٦۷/ انئاد چهارم، رسالهٔ اوّل، فصل اوّل.

به عبارت دیگر، «روح فردی از دو جزء عالی و دانی تشکیل یافته است، جزء عالی آن الی‌الابد در عالم معقول، واحد و نامنقسم باقی می‌ماند و هرگز به عالم محسوس هبوط نمی‌کند، اما جزء دانی و فرودین آن، از عالم معقول جدا گشته و به عالم محسوس هبوط می‌کند و وارد بدن می‌شود».[۱]

در اندیشهٔ فلوطین، دو جزئی بودن روح فردی به معنای تقسیم‌پذیری آن نیست؛ بلکه به معنای گسترش یافتن و انبساط آن است. یعنی روح در عین حال که در عالم معقول است، می‌تواند انبساط یافته و تا عالم محسوس گسترش یابد و در ابدان هبوط نماید. همچون شعاع خورشید که اگرچه ظاهراً از خورشید جدا شده و به زمین می‌رسد، اما از دیگر سو با خورشید پیوسته است و از اصل خود جدا نشده است.[۲]

فلوطین در جای دیگری برای توضیح این مسأله از مثال گسترش شعاع‌های یک دایره از مرکز آن نیز استفاده می‌کند که اگرچه از مرکز جدا شده و انبساط یافته‌اند، اما همواره با مرکز دایره در ارتباطند: «تمام روح از عالم بالا جدا نشده است، بلکه جزئی از آن در همانجا مانده و به جهان ما فرود نیامده و تقسیم نگردیده است ... روح [فردی] از جزئی برین و جزئی فرودین تشکیل یافته. به عبارت دیگر، روح در جهان برین و در عین حال تا جهان ما گسترش می‌یابد و در این جهان ریخته می‌شود، چنان‌که شعاع‌های دایره از مرکز به همهٔ نقاط محیط گسترش

۱- فلسفه فلوطین، ص ۵۰۱؛ تاریخ فلسفه، ج۱، ص ۵۳۹.

۲- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦٤۳/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل سوم.

می‌یابند. پس از آن که بدین جهان فرود آمد، با جزئی که فرود آمده است نظر می‌کند و بدین‌سان، کُل را در این جزء، نگاه می‌دارد».[۱]

شاید اگر فلوطین به جای واژهٔ «جزء» از «بُعد» یا «وجه» استفاده می‌کرد، مشکلات کمتری در درک هبوط روحِ فردی به وجود می‌آمد؛ زیرا وقتی از «جزء» یا «بخش» سخن می‌گوییم، شبههٔ تجزیه‌پذیر بودن و پس از آن مادی بودن روح به میان می‌آید؛ در حالی که اگر بگوییم روح فردی، وجودی دوبُعدی است که یک بُعد آن همواره به عالم برین تعلّق دارد و بُعد دیگر آن با عالم ماده در ارتباط است، شبههٔ جزءپذیر بودن روح، پیش نمی‌آید.

به هر حال، فلوطین برای این‌که به این شبهه پاسخ دهد در آثار خود مباحث مختلفی را مطرح کرده است تا توضیح دهد که منظورش از جزء دانی و عالی روحِ فردی به معنای تقسیم‌پذیری و مادی بودن آن نیست. به همین دلیل، تأکید می‌کند که روح در عین تقسیم‌پذیری (یعنی هبوط و گسترش تا عالم محسوسات)، تقسیم ناپذیر است (یعنی اندازه، ماده و جسم ندارد):

«روح هم تقسیم‌پذیر است و هم تقسیم‌ناپذیر... روح، ذاتی خدایی و اعجاب‌انگیز است و جوهری است برتر از همهٔ اشیاء. بُعد و اندازه ندارد، ولی در هر بُعد و اندازه‌ای هست؛ هم اینجاست و هم آنجا، آن‌هم نه بدین معنی که جزئی اینجا باشد و جزئی آنجا؛ بلکه تمامی آن، هم اینجاست و هم آنجا».[۲]

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٤٦٨/ انئاد چهارم، رسالهٔ اوّل، فصل اوّل.

۲- همان، ج ۱، ص ٤٧٥/ انئاد چهارم، رسالهٔ دوم، فصل اوّل.

کوتاه سخن آن‌که از دیدگاه فلوطین، روحِ فردی، ذاتی است الهی که دارای دو بُعد یا دو وجه است که وجه عالی آن در عالم معقول باقی می‌ماند و وجه فرودین آن در عالم محسوسات هبوط می‌کند و به افراد تعلّق می‌یابد و آنگاه، پس از طی مراحلی، مجدّداً عالم محسوسات را ترک کرده به مأوا و وطن اصلی خویش بازمی‌گردد. بنابراین، در اندیشهٔ فلوطین، منظور از آن روحی که وارد عالم محسوسات و اجسام و ابدان شده و سپس ممکن است برای رهایی از عالم ماده نیازمند زندگی‌های متوالی باشد، وجه فرودین روحِ فردی است که البته باید دانست چیزی جدا از وجه عالی روح نیز نیست؛ بلکه انبساط‌یافتهٔ همان حقیقت است که در اینجا جسم پذیرفته است.

نکتهٔ دیگر آن که از دیدگاه فلوطین، روحِ فردی، ذاتاً وجودی پاک و نیک است؛ چرا که از اُقنوم سوم(روح) که وجودی نیک است، تجلّی یافته است. اما اگر در مسیر فیضان خود و تعلّق به ماده، از اصل خود غفلت نماید و توجّه‌اش به جای معقولات به امور محسوس و مادی جلب شود، با عالم ماده– که از دیدگاه فلوطین شرّ و بدی است– متصل می‌شود و به سوی بدی مایل می‌گردد و همین موضوع، سبب گرفتاری او در دو عالم ماده خواهد شد.

از دیدگاه فلوطین، ارواح فردی «تا هنگامی‌که در جهان معقول با جهان روح پیوسته می‌مانند از هر گونه درد و رنجی فارغ‌اند و در فرمانروایی با روح جهان شریکند، ولی چون از کُل جدا می‌گردند و به عنوان جزء، هستی مستقلی آغاز می‌کنند، هر یک، به منطقهٔ خاص خود روی می‌نهند. روحی که زمان درازی با این حالت به سر ببرد و از روح جهان دور شود و با روح جهان فرق بیابد و دیگر در جهان عقل ننگرد، جزء به معنی واقعی می‌شود و تنها می‌ماند و ناتوان می‌گردد و همهٔ

حواسش متوجّه گرفتاری‌های کوچک می‌شود و تنها به جزئی چشم می‌دوزد... دستخوش تأثیرات و انفعالات تباه‌کننده می‌شود... و دربند اشیاء بیرونی می‌افتد... در این حالت، بال‌های خود را از دست می‌دهد و در زندان تن، اسیر می‌شود».[1]

عکس این قضیه نیز صادق است. یعنی، اگر روح فردی در هنگام هبوط در عالم اجسام و ابدان، به جای توجّه به محسوسات، به جهان عقل و ماورا بیندیشد و از عالم ماده بپرهیزد و در هستی حقیقی تفکّر نماید، و حقیقتِ خود را به یاد آورد، با بال و پَر اندیشه، مجدّداً قدرت پرواز می‌یابد و می‌تواند از زندان ماده و تن به جهان معقول بازگردد. اما اگر نتواند در یک زندگی مادی، خود را از قیود عالم ماده رها سازد، مجبور خواهد بود مجدّداً و تا هنگامی که قابلیت پرواز روح را در آن به فعلیت برساند در عالم ماده و بدن‌های مختلف، باقی بماند: «اگر [روح] باز به اندیشیدن روی آورد، می‌گویند زنجیر از پای خود برداشته است؛ و همین که از راه یادآوری به نظارهٔ هستی حقیقی آغاز کند، می‌گویند از زندان رهایی یافته است و پای در راه صعود نهاده است– زیرا روح، حتی پس از سقوط نیز چیزی از جز والای خود را نگاه می‌دارد– ... ولی اگر طبیعت یا سرنوشت مجبورش سازد، ناچار مدّت اقامتش در جهان محسوس، طولانی‌تر می‌گردد».[2]

به عبارت دیگر، «اگرچه نفس(روح) در عالم جسمانی اسیر تن و تحت تأثیر ماده قرار گرفته و به شرّ و گناه آلوده شده است، اما از نظر فلوطین ذاتاً آلوده به گناه نیست. نفس(روح) از روی فطرت پاک خود

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦٤٣ – ٦٤٤/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل هشتم.

۲– همانجا.

خواهان اجتناب از گناه و شرّ و بیرون رفتن از عالم مادی است، ولی نمی‌داند به کجا می‌خواهد برود... و چون اصل و نسب خویش را به یاد نمی‌آورد، به امور پست که دون شأن اوست، می‌پردازد».[۱]

بنابراین، فلوطین- همچون سقراط و افلاطون- معتقد است که تا انسان به تفکّر نپردازد و اصلِ روحِ خود را به یاد نیاورد، در قفس جسم و عالم ماده، اسیر خواهد بود و به رهایی نخواهد رسید.

رابطۀ جسم و روح

نکتۀ دیگری که قبل از پرداختن به سایر مباحث لازم است اشارۀ مختصری به آن شود، رابطه و چگونگی اتصال روح و جسم است. اگرچه در سخنان فلوطین، به صورت مکرّر، از آن سخن می‌رود که روح در جسم اسیر شده است و یا ارواح در ابدان وارد شده‌اند، اما باید دانست که این قبیل اصطلاحات در فلسفۀ فلوطین به صورت کنایی به کار می‌روند و معنی حقیقی آنها تعلّق و گرفتاری روح در کنار جسم است، نه داخل شدن روح در جسم؛ چراکه فلوطین معتقد است این روح است که جسم را در خود جای داده است. به عبارت دیگر، از دیدگاه فلوطین، برخلاف تصوّر غالب که روح را داخل جسم فرض می‌کنند، به دلیل عظمت و برتری که روح نسبت به جسم دارد، این روح است که جسم را در خود جای داده است و البته این ارتباط، باعثِ تعلّق و زمین‌گیر شدن روح شده است.

بنابراین، به جای آن‌که جسم را قفس روح بنامیم، بهتر است که آن را زنجیر روح بدانیم که باعث تعلّق و اسارت روح شده است، و اگر روح

۱- درآمدی به فلسفۀ افلوطین، ص ۶۰.

به این زنجیر مایل شود و به آن علاقهٔ تام پیدا کند و این علاقه، باعث غفلت و فراموشی او از اصلش شود، به بزرگترین مانع او برای بازگشتش به عالم معقول، تبدیل خواهد شد.

خلاصه آن‌که از دیدگاه فلوطین، روح، پس از هبوط در عالم مادی، بر تن محیط می‌شود و به دیگر سخن، این بدنِ مادی است که در روحِ فردی است: «چرا همیشه می‌گویند روح در تن اَست؟ پاسخ این است که روح دیدنی نیست، ولی تن دیدنی است. وقتی که تن را می‌بینیم و در می‌یابیم که دارای روح است- زیرا می‌جنبد و از ادراک حسی بهره دارد- می‌گوییم آن تن روح دارد و بدین ترتیب، به این نتیجه می‌رسیم که روح در تن است. ولی اگر روح به چشم درمی‌آمد و می‌دیدیم که چگونه زندگیِ تمامِ تن از اوست و چگونه او در همهٔ اعضای تن حاضر است، نمی‌گفتیم روح در تن است؛ بلکه می‌گفتیم فروتر در عالی‌تر است و آنچه پیوسته به هم *نگاه‌داشته* می‌شود در *نگاه‌دارنده* است و *دگرگون‌شونده* در *دگرگون نشونده* است».[1]

فلوطین برای روشن شدن این موضوع، گاه، از مثال‌هایی استفاده می‌کند. به عنوان نمونه، توضیح می‌دهد که روح در تن، مانند روشنایی در هواست. اگرچه در ظاهر به نظر می‌رسد که روشنایی در هوا باشد، اما درست‌تر آن که بگوییم هوا در روشنایی است و نه روشنایی در هوا. به همین ترتیب، درست‌تر آن است که بگوییم جسم در روح است، نه روح در جسم.[2]

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۵۰۸/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل بیستم.

۲- همان، ج ۱، ص ۵۰۹/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل بیست و دوم.

دلیل هبوط روح فردی

به نظر می‌رسد که روح فردی برای هبوط خود در عالم ماده، از نوعی اختیار نسبی برخوردار است، هرچند نمی‌توان آن را اختیاری تام و کامل دانست؛ چرا که نوعی جبر نیز در پس این عمل نهفته است.[۱] بر خلاف نظر برخی محقّقین که پنداشته‌اند فلوطین کیفیت و دلایل نزول روح را دقیقاً بیان نمی‌کند،[۲] می‌توان در آثار فلوطین، دلایلی برای هبوط روح یافت.

به نظر می‌رسد اصلی‌ترین دلیل روح برای هبوط در عالم ماده و اجسام، به فعلیت رساندن قوّه‌ای بوده است که در خود نهان داشته است و اگر در عالم ماده هبوط نمی‌کرد، آن قوّه به فعلیت نمی‌رسید. از دیدگاه فلوطین، آن قوّه، قدرتِ «آفرینندگی» و «زایش» و همچنین «آگاهی روح از نیروهای درونی خود» است که در صورت عدم هبوط، هیچ‌یک تحقق نمی‌یافت: «بدین‌سان، روح، با این‌که ذاتی خدایی از جهان والاتر است، وارد تن می‌شود و همچون خدایی درجهٔ دوم، آزادانه پای در این جهان می‌نهد تا به آنچه فروتر از اوست، صورت ببخشد... چنین روحی، نیروی خود را آشکار ساخته و *قدرت آفرینندگی* خویش را عیان نموده است. اگر همیشه در حوزهٔ بی‌جسمی می‌مانْد، نیرویش از *قوّه* به *فعل* نمی‌آمد و فایده‌ای نمی‌بخشید و روح به خود، *آگاه* نمی‌گردید و نمی‌دانست چه در درون خود دارد».[۳]

۱- ر.ک: کارل یاسپرس، فلوطین، صص ۹۳ – ۹٤؛ فلسفه فلوطین، ص ۵۱٤. همچنین ر.ک: دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٤۹۹ – ۵۰۰/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل سیزدهم.

۲- درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، ص ۵۸.

۳- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦٤۵/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل پنجم.

فلوطین در جای دیگری از سخنان خود، متذکّر می‌شود که از آنجا که روح با عالم معقول در ارتباط است و جلوه‌های آن را در خود دیده است، همچون عقل، میل به آفرینش دارد و همین اشتیاق است که او را به عالم ماده سوق می‌دهد تا این قابلیت نهانی را در مرتبه‌ای پایین‌تر از خود به ظهور برساند و به این ترتیب، در کار آفرینش، به یاری روح جهان بیاید و آن را یاری دهد: «روح از آنچه در عقل دیده است آبستن است و دردِ *آفرینش* و *زایش* دارد و مشتاق این است که اشیاء را به پیروی از آنچه در عقل دیده است، نظم ببخشد. بدین‌سان، خواهش آفریدن و پدید آوردن در درونش پیدا می‌شود. روح به سائقهٔ این خواهش، خود را به جهان محسوس می‌گسترد و به همراهی روح جهان بر فراز آنچه به آن نظم می‌بخشد و اراده‌اش می‌کند قرار می‌گیرد و در مراقبت از کیهان با روحِ جهان، شریک می‌شود».[1]

از دیدگاه فلوطین، یکی دیگر از دلایل هبوط روح در عالم ماده و اقدام او به آفرینش و زایش، «شباهت» آن با «*واحد*» است. از آنجا که روح، مرتبه‌ای از مراتب واحد است و ذاتِ واحد، اقتضای آفرینش و ظهور دارد و بایسته نیست که پنهان بماند؛ پس، روح هم به دلیل شباهت به اصل و حقیقت خود، اقتضای ظهور و آفرینش دارد. اگر روح در عالم ماده هبوط نمی‌کرد، کثرات و موجودات عالم ماده، پدیدار نمی‌شدند. پس، برای به فعلیت رسیدن این قوّه نیز لازم بود که رنج هبوط را به جان بخرد و تا عالم ماده گسترش یابد:

«همانگونه که واحد نمی‌بایست تنها و پنهان موجود باشد وگرنه همه‌چیز دیگر پنهان می‌ماند و روی نمی‌نمود و هیچ‌چیز پای به عرصهٔ

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ٦٣٣ – ٦٣٤/ انئاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل سیزدهم.

ظهور نمی‌نهاد، اگر ذوات فروتر از او هم که در مرتبهٔ ارواح‌اند و از آن برآمده‌اند، تنها می‌ماندند، چیزهایی که هستی خود را از روح دارند پدید نمی‌آمدند و از کثرت اشیاء زمینی اثری در میان نبود. هر ذاتی در درون خود، استعدادی دارد که به حکم آن باید شکفته شود و چیزهایی را که سپس‌تر از او و فروتر از او هستند، پدید آورد».[۱]

بدین‌ترتیب، روشن می‌شود که از دیدگاه فلوطین، دلایل مهمی برای هبوط و یا گسترش روح تا عالم ماده وجود دارد، اما نکته آنجاست که هبوط در عالم ماده با خطرات و گرفتاری‌های جدّی‌ای همراه است؛ چرا که این امکان وجود دارد که روح به دلیل گرایش به عالم ماده و شواغل حسی، اصل و هدف خود را فراموش کند و به همین دلیل، در عالم ماده و اجسام، محبوس شود. چنان‌که فلوطین می‌گوید، روح پس از هبوط در تن، احساس زندانی‌شدن می‌کند: «چنان‌که می‌گویند تن، گور اوست و همچون زنجیری بر دست و پای او و انواع مصائب و بدبختی‌های تن را تحمل می‌کند و در بندها و میل‌ها و ترس و شهوت، گرفتار است و جهان برایش غار و زندان است».[۲]

با توجّه به این مشکل و گرفتاری که با هبوط روح در جسم، به وجود می‌آید، راه چاره در آن است که روح با آگاهی در عالم ماده هبوط کند و خیلی زود، بدون این‌که به عالم ماده و افسونگری‌های آن میل کند، قوّهٔ خویش را به فعلیت برساند و به اصل و منشأ خویش برگردد. در چنین حالتی، هم قوای خویش را به فعلیت رسانده و هم به شناخت حقیقی ذات و گوهر درونی خود رسیده است و می‌تواند سیر صعود و

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۶۴۶/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل ششم.

۲– همان، ج ۱، ص ۶۴۲/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل سوم.

استکمالی خود را تا مقام عقل و بالاتر از آن ادامه دهد. اما اگر در برنامهٔ هبوط، به عالم ماده دل ببندد و اصل خود را فراموش کند، گرفتار چرخهٔ زندگی‌های متوالی خواهد شد و دیگر به آسانی نمی‌تواند از عالم ماده رهایی یابد. به همین دلیل است که فلوطین در ضمن دلایل هبوط روح، این‌گونه می‌گوید: «روح، وارد تن می شود... تا به آنچه فروتر از اوست صورت ببخشد. اگر بتواند زود از این جهان بگریزد، هم از آسیب مصون می‌ماند و هم به شناسایی بدی (شرّ) موفّق می‌شود»[۱] و عکس این قضیه نیز صادق است.

اشاره به این نکته نیز خالی از لطف نیست که از دیدگاه فلوطین، روح فردی، دقیقاً در زمان مناسب و به موقع و در کالبدی فراخور احوال و جایگاه خود، هبوط می‌کند:

«چون زمان مقدّر فرارسد، لازم نیست کسی دیگر او(روح) را رهبری کند و به سوی پایین بکشاند... بلکه همین‌که زمان معیّن فرا رسد، روح، به خودی خود، فرود می‌آید و وارد تنی می‌شود که برایش آماده است. این زمان معیّن، برای ارواحِ مختلف، مختلف است و چون زمان مقدّر برای هر روح فرارسد، روح، بی‌فاصله فرود می‌آید. چنانکه گویی منادیی او را فراخوانده است و وارد تنی متناسب با خود می‌گردد، گویی نیرویی سحرآمیز او را به سوی آن تن کشیده است؛ همانگونه که شکل‌پذیری موجودات زنده در اوقات معیّن صورت می‌گیرد، مانند درآمدن ریش یا رستن شاخ‌ها یا بیدارشدن غرایز و پیدا شدن جوش‌ها در چهره».[۲] به همین شکل، روح هم در زمان معیّن و به صورت طبیعی، در تنی

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦٤٥/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل پنجم.

۲– همان، ج ۱، ص ٤٩٩/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل سیزدهم.

مشخص «از نوعِ همان روح وارد می‌شود... زیرا روح فردی، هر بار، در نوعی وارد می‌شود که برای او آماده است و روی در ذاتی می‌نهد که از حیث حالت، همانند اوست».[۱]

به هر حال، روح فردی پس از هبوط[۲] در تن و میل به جهان مادی و تمایلات نفسانی، گرفتار عالم ماده و متعلّقات آن می شود و این اسارت، برای او رنج‌آور است.

از دیدگاه فلوطین، راه رهایی از این اسارتِ زجرآور، تزکیه، اندیشه و رسیدن به معرفتِ حقیقی روح یا همان «خودشناسی» است. اگر انسان بتواند تمایلات نفسانی و جسمانی خود را که حجاب شناخت خودِ حقیقی او شده‌اند، کنار بزند، به کشف گوهر والا و ارزشمند درونی خود، که همان تجلّی احدیت است، نائل خواهد آمد. پس از دستیابی به این معرفت است که روح از اسارت جهان ماده رها شده و این قدرت را می‌یابد که به اصل و حقیقت خود- که حالا دیگر آن را به صورت عینی و یقینی شهود می‌کند- باز گردد.[۳]

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٤۹۹/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل سیزدهم.

۲- قابل ذکر است که از دیدگاه فلوطین، روح فردی در مسیر هبوط خود از عالم معقول به عالم ماده، قبل از این‌که وارد بدن خاکی شود، ابتدا وارد بدن سماوی می‌گردد و از طریق آن و به واسطهٔ آن، وارد کالبد خاکی خود می‌شود: «هنگامی‌که ارواح از جهان عقل بیرون می‌روند نخست وارد جهان آسمان می‌شوند و پس از آنکه در آنجا تن پذیرفتند، از طریق آن تن وارد بدن‌های خاکی می‌گردند(دورهٔ آثار فلوطین، ج۱، ص ۵۰۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل پانزدهم ؛ همچنین ج ۱، ص ۵۰۳/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل هفدهم) فلوطین برای اثبات و لزوم وجود بدن سماوی براهینی نیز ارائه کرده است (ر. ک: فلسفه فلوطین، صص ٥١٦ - ٥١٨).

۳- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦۳۲/ انئاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل دهم.

به عبارت دیگر، از دیدگاه فلوطین، «آنچه باید بکنیم این است که حواس خود را به روی هیاهویِ برون، بربندیم تا قوهٔ حسی ما پاک بماند و همواره آمادهٔ پذیرفتنِ نداهایی باشد که از جهان روح ما بر گِردِ مرکزی نامرئی می‌گردد. پس، آن بِه که وجودِ خود را به این حرکت طبیعی بسپاریم. هرچند پیوسته به *احد* توجّه نداریم، همواره در گِرد آن در گردشیم. چون با آن یگانه می‌شویم، با پرواز روح به سوی خدا به بطنِ وجودی که مصدر کائنات است بازمی‌گردیم و در فنای خود، زندگی مطلق و نامحدودی می‌یابیم».[1]

عکس این قضیه نیز صادق است. یعنی، اگر روح فردی به جای تمرکز به حقیقتِ خود و خودشناسی و توجّه به ذاتِ احد، به جسم و عالم ماده توجّه کند و تلاش و توان خود را در راستای گسترش جسم و نفسانیات قرار دهد، در عالم ماده گرفتار خواهد شد و حتی پس از مرگ جسم، توانایی خروج از عالم ماده را نخواهد داشت و گرفتار چرخهٔ زندگی‌های متوالی خواهد شد و تا آنگاه که به فهم و درک حقیقت والای خود نائل نیاید، از این چرخه نجات نخواهد یافت.

در ادامه، به ذکر دیدگاه‌های فلوطین دربارهٔ زندگی‌های متوالی و چگونگی رهایی روح از زنجیر تن و زندان عالم ماده، پرداخته خواهد شد.

دیدگاه‌های فلوطین دربارهٔ زندگی‌های متوالی

توجّه به این نکته لازم است که از دیدگاه فلوطین، همهٔ ارواح دچار چرخهٔ زندگی‌های متوالی نمی‌شوند. به بیان دیگر، ارواح پاک و مهذّب

۱- حکمت یونان، صص ۲۴۳ – ۲٤٤.

که در این عالم به مادیات میل نکرده و در جستجوی حقیقت و احد، زندگی خود را سپری کرده‌اند و به خودشناسی نائل آمده‌اند، پس از مفارقت از بدن مادی به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش صعود خواهند کرد[۱] و به عالم الهی متصل شده و دیگر به این عالم برنمی‌گردند.[۲] اما اوضاع روح‌های ناقص که نتوانسته‌اند قابلیت‌های خود را به فعلیت برسانند و اسیر عالم ماده شده‌اند، به گونهٔ دیگری است.

به عبارت دیگر، «روح فردی که از عالم برین و جهان معقول است؛ پس از فرارسیدن زمان مقرّر و وقت مقدّر و بعد از زوال بدن مادی، اگر خویشتنِ خویش را به شهوات نفسانی و آمال دنیوی، آلوده نساخته باشد به دیار باقی و موطن اصلی خویش خواهد شتافت و اگر حقیقت و خویشتنِ خویش را به پلیدی‌های دنیوی، آلوده ساخته باشد، وارد کالبدی که مناسبِ با احوال و اوصاف مکتسبهٔ اوست، خواهد شد».[۳]

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که از دیدگاه فلوطین، ارواح فردی به سه گروهِ کُلّیِ «عوام»، «خواص» و «خاص‌الخاص»، قابل تقسیم‌اند. عوام‌النّاس، سراسر عمر خود را در مرتبهٔ محسوسات می‌مانند. خواص تا حدودی از محسوسات و عالم ماده دل برمی‌دارند و به سمت معقولات حرکت می‌کنند، اما قدرت کافی برای عروج را ندارند و مجدّداً به عالم محسوسات سقوط می‌کنند و گرفتار فعالیت‌هایی می‌شوند که قصد داشتند از آنها بگریزند. اما گروه سوم یا خواصِ‌خواص، کسانی هستند که دیدهٔ بصیرت ایشان، جمال الهی را دیده است و به کویِ

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۵۰/ انئاد سوم، رسالهٔ چهارم، فصل دوم.

۲- همان، ج ۱، ص ۵۱۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل بیست و چهارم.

۳- فلسفه فلوطین، ص ۵۷۵.

حقیقت و وطنِ اصلی خود برگشته‌اند و به احد و خیر مطلق متصل شده‌اند، چنین کسانی از دیدگاه فلوطین، فیلسوفان کامل‌اند.[۱]

نکتهٔ قابل توجّه آن است که چرخهٔ زندگی‌های متوالی، مخصوص دو گروه اوّل است که هنوز نتوانسته‌اند به طور کامل خود را از عالم محسوسات و شواغل حسی رها سازند و ساحتِ گروه سوم، از گرفتار شدن در چرخه، مبراست. البته ممکن است که این گروه بنا به دلایل و مصالحی، مثل هدایت ارواح دیگر و یاری دادن به ایشان برای رسیدن به کمال وجودیشان، با میل و ارادهٔ خود و از روی شوق و محبّت به ذاتِ احد، به زندگی‌های متوالی تن بدهند و در کالبدهای جسمانی ظهور نمایند که این موضوعِ دیگری است و بحثی جداگانه می‌طلبد.

از منظر فلوطین، ارواحی که در این جسم خاکی دچار فراموشی و غفلت شده‌اند و تمام توان خود را صرف شهوات و غرایض نفسانی کرده‌اند، چنان سنگین‌بار می‌شوند که توانایی عروج و صعود به عالم بالا را از دست می‌دهند و پس از مرگِ جسمی که به آن وابسته بوده‌اند، مجدّداً در جسم جدیدی تولّد می‌یابند تا به این ترتیب، از طرفی، کیفر معاصی و رذائل اخلاقی خود را ببینند و از دیگر سو، با این بازتولّد، بتوانند با تطهیر خویشتن، توانایی مجدّد را برای صعود حاصل نمایند:

«عدّه‌ای دیگر [از ارواح] از تنی به تن دیگر می‌روند و اینها ارواحی هستند که نیروی کافی نداشته‌اند تا به سوی بالا عروج کنند و *سنگین‌باری* و *فراموشی* و این که هنوز مقداری از [خصوصیات و تمایلاتِ] تن پیشین را با خود داشتند، آنها را از صعود مانع شده است».[۲]

۱- درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، صص ٦٧ – ٦٩.

۲- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۵۰۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل پانزدهم.

«از این رو، آدمی باید به جهان والاتر بگریزد، تا به علّت پیروی از ادراک حسی به سطح نفسِ حیوانی، یا به سبب تسلیم شدن در برابر غریزهٔ تولید مثل و میل به خوردن و آشامیدن به سطح نفسِ نباتی، نیفتد».[۱]

فلوطین معتقد است که وقتی روحی که اسیر ماده و تمایلات نفسانی شده است، از جسم مفارقت می‌کند، دچار حالتی ناراحت‌کننده می شود؛ چرا که نه می‌تواند به عالم بالا عروج نماید و نه دیگر می‌تواند به جسم قبلی خود برگردد. اما از آنجا که خصوصیات مادی و جسمانی به خود گرفته و خاصیت روح بودن خود را تا حدّ زیادی فراموش کرده است، تنها چاره‌ای که برای او باقی می‌ماند آن است که در جسمی- بدون روح- که با حالات و فضائل او همخوانی دارد، جای بگیرد. این اتفاق از یکسو، محصول قانون کلّی‌ای است که در جهان حاکم است (یعنی جذب هرچیز به هم‌جنس خود) و از سوی دیگر، اجرای کیفر الهی است برای اعمال ناپسندی که در زندگی قبلی او شکل گرفته است:

«روح پس از جدا شدن از تن کجا خواهد بود؟ در این پایین نمی‌تواند بماند، زیرا اینجا دیگر چیزی نخواهد بود که او را به خود بپذیرد. در تن پیشین خود هم نمی‌تواند بماند، زیرا حالت طبیعی آن تن، به آن اجازه نمی‌دهد که پذیرای روح شود، - *مگر آن‌که روح به سبب بی‌خردی، جزئی از تن را (منظور خصوصیات تن) با خود نگاه دارد و آن جزء او را به سوی تن بکشاند*-[۲] یا در تنی دیگر جای می‌گیرد و به دنبال آن به محلی می‌رود که تن به اقتضای ماهیّتش روی به آن می‌آورد. چون هر تنی جائی خاص دارد، اختلاف جاها باید از یکسو، ناشی از

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۵۰/ انئاد سوم، رسالهٔ چهارم، فصل دوم.

۲- اشاره دارد به سخن افلاطون. ر.ک: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ج۱، رسالهٔ فایدون، ص ۵۱۵.

حالت روح باشد و از سوی دیگر، ناشی از قانونی که بر جهان فرمان می‌راند. هیچ موجودی نمی‌تواند از کیفر اعمال خلاف حقش بگریزد. از قانون خدایی نمی‌توان گریخت، زیرا آن قانون در آن واحد هم حاوی حکم است و هم حاوی اجرای حکم».[۱]

به بیان دیگر، وقتی روح از جسم خاکی، مفارقت می‌کند اگر دارای حالات قدسی و الهی باشد به سوی عالم عقل و احدیت سوق پیدا می‌کند و از عالم ماده خارج می شود، اما اگر روح به واسطهٔ غفلت و گناه، حالت جسمانی و مادی پیدا کرده باشد، توانایی عروج به عالم معقول را ندارد و طبق قانون کلّی الهی‌ای که در عالم حاکم است با توجّه به صفات و خصوصیات برجسته‌ای که در زندگی خود کسب کرده است، جذب یک قالبِ جسمانیِ فاقد روح که با خصوصیات او هماهنگی دارد، خواهد شَد و با آَن ارتباط خواهد یافت و آن جسم جدید، مجدّداً به عنوان زنجیر و قفس آن روح، خواهد بود.

از دیدگاه فلوطین، روح فردی، هنگامی‌که در کالبد مادی قرار دارد، خصوصیات فراوانی به خود می‌گیرد، اما یک خصوصیت به عنوان خصلت اصلی او برجسته می‌شود. هنگامی‌که «روح از تن جدا می‌گردد، آن چیزی می‌شود که در او بیشتر از چیزهای دیگر هست».[۲] بنابراین، جسم جدیدِ روح در هنگام بازتولّد، در ارتباط تنگاتنگ با صفات برجستهٔ مکتسبهٔ اوست.

فلوطین در جای دیگری از سخنان خود، در مورد تناسب بین روح فردی و جسم جدید در سیر زندگی‌های متوالی، این‌گونه می‌گوید:

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ۵۱۰-۵۱۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل بیست و چهارم.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۵۰/ انئاد سوم، رسالهٔ چهارم، فصل دوم.

«ورود در تن، تنها، هنگامی صورت می‌گیرد که تنی که قرار است روح در آن وارد شود، از نوع همان روح، یعنی همنوع با روح باشد؛ زیرا روح فردی هر بار در نوعی وارد می‌شود که برای او آماده است و روی در ذاتی می‌نهد که از حیث حالت، همانند اوست. و از این‌رو، روحی در کالبد آدمی می‌شود و ارواح دیگر در تن‌های جانوران گوناگون».[۱]

بدین‌ترتیب، کسی که در زندگی فعلی‌اش، دست به اعمال خلاف اخلاق و انسانیت می‌زند و رفتارهای خشن و حیوانی از خود بروز می‌دهد و غرق در امیال نفسانی است و صفات زشتی را در خود پرورش داده و برجسته می‌سازد، هنگامی‌که جسم خود را در اثر مرگ از دست می‌دهد، گرفتار صفات و اعمال خود خواهد شد و در جسمی متناسب با اعمال و رفتار خود، جای خواهد گرفت. کارل یاسپرس، این موضوع را در اندیشهٔ فلوطین، این‌گونه توضیح می‌دهد:

«روح، به واسطهٔ سقوط، پست‌تر شده است. در تن، غرق در ماده است و آکنده از ماده و هنگامی هم که به سبب مرگ از تن جدا می‌شود، اگر زندگی بدی گذرانده باشد، پس از مرگ، دوباره در تنی بد جای می‌گیرد. کسی که به ناحق دیگری را کشته باشد، در زندگیِ دیگری، کشته می‌شود. این عمل، هرچند برای کشنده، ناحق است، ولی برای آن‌که کشته می‌شود، حق است. هرچه می‌کنیم، سزایش را می‌بینیم: *گمان نرود که کسی بر حسب تصادف بنده شده یا برحسب تصادف به اسارت درآمده است. آن‌که مادرش را کشته است در زندگی دیگر زن می شود و به دست پسرش کشته می شود و آن‌که به زنی تجاوز کرده است در*

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۴۹۹/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل دوازدهم.

زندگی دیگر به صورت زن به جهان می‌آید و به همان سرنوشت دچار می‌شود».[۱]

اگر روح فردی در زندگی‌اش، حداقل‌های انسانیت را رعایت کرده باشد، ولی بنابر بعضی از گرفتاری‌ها، نتوانسته خود را از نفسانیات رها کند، احتمالاً در زندگی بعدی‌اش باز هم در قالبِ «انسانی»، تولّد خواهد یافت، اما اگر رفتار و شخصیت او به سمت حیوانیت میل کرده، صفات حیوان در او برجسته شده باشد، ممکن است در زندگی بعدی‌اش در کالبدی «حیوانی»، جای گیرد. فلوطین، به پیروی از افلاطون، این موضوع را این‌گونه شرح می‌دهد:

«کسی که آدمی را در درون خویش حفظ کرده باشد، دوباره آدمی می‌شود. آن‌که عنان خود را به دست ادراک‌های حسی و امیال و هوس‌ها سپرده باشد، جانور می‌شود، و اگر امیال و هوس‌ها در وجودش با خشم توأم بوده، جانوری وحشی می‌گردد. برحسب اختلافِ نوع میل‌ها و هوس‌ها، روحش پس از مرگ در کالبد جانوران گوناگون جای می‌گیرد. آن‌که تنها در اندیشهٔ تسکین غرایزش بوده است، جانوری بی‌اعتدال و پُر خور می‌شود و اگر سستی و کاهلی با امیالش توأم بوده، صورت گیاه می‌یابد، زیرا جزءِ گیاهی روح در وجود او، فعالیت بیشتری داشته است... کسی که پادشاه بوده، ولی به استبداد حکومت رانده است، اگر علاوه‌بر آن، بدی‌های دیگر دامن‌گیرش نبوده، عقابی می‌شود. ستاره‌شناسی که بدون بینش ژرف، همیشه چشم به آسمان داشته است، مرغی بلندپرواز می‌گردد. کسی که از فضائل اجتماعی بهره‌مند بوده است، آدمی می‌شود، ولی اگر اثر آن فضائل در او اندک بوده، تبدیل به یکی از جانورانی

۱- کارل یاسپرس، فلوطین، ص ۱۰۰.

می‌شود که در حال اجتماع به سر می‌برند، چون زنبور عسل و مانند آن».[1]

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان گفت که از منظر فلوطین، روح‌های کمال‌نیافته، ناقص، غافل و یا گناهکار از عروج باز می‌مانند و گرفتار چرخهٔ زندگی‌های متوالی می‌گردند. علاوه بر این، جسم جدید آنها، متناسب با وضعیت و خصائل برجستهٔ روحی ایشان، از انسان تا سایر حیوانات و گیاهان می‌تواند متفاوت باشد. این زندگی‌های متوالی تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که روح فردی به جای توجّه به ماده و امیال نفسانی، به اصل خود و جزء برتر وجودش توجّه کند و با هدایت و تحت رهبری روح‌های برتر، از مراتب پایین وجود به سمت تعالی و درجات رفیع هستی سلوک نماید. آنگاه، به واسطهٔ این سیر صعودی، قابلیت‌های درونی او به فعلیت رسیده و به مأوای حقیقی خود، بازمی‌گردد:

«هرگاه روحِ آدمی، به سبب غلبهٔ طرز فکرِ فرومایه، سنگین‌بار گردد و به پایین کشیده شود، همین سنگین‌باری، خود، حاوی کیفر اوست. بدین‌سان، روحِ بد، چون اصل مؤثر در زندگی‌اش او را به سوی پایین– یعنی به جایی همانند خودش– سوق می‌دهد، در کالبد جانوری جای می‌گیرد. ولی اگر آن جزء روح، قابلیت پیروی از روح را دارد که برتر از اوست، به مقامی والاتر می‌رسد و زندگی‌ای مطابق زندگی آن روح می‌کند و رهبری را به جزء برتر خود که به سویش برکشیده شده است،

۱– دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ۳۵۰–۳۵۱/ انئاد سوم، رسالهٔ چهارم، فصل دوم.

می‌دهد. از آن پس نیز باز به درجه‌ای رفیع‌تر راه می‌یابد و به همین سان پیش می‌رود تا به جهان برین برسد».[۱]

پس، حداقل دو هدف مهم برای زندگی‌های متوالی متصوّر است، یکی بحث مکافات اعمال و دیگری تزکیه و تصفیهٔ روح برای راهیابی به مراتب والاتر وجودی.

گاه، در سخنان فلوطین، زندگی‌های متوالی روح در مسیر کمال به عوض کردن جامهٔ بازیگرانِ نمایش تشبیه شده است که بازیگری پس از کشته شدن در نقشی از صَحنه خارج می‌شود و با عوض کردن لباسش در نقشی جدید، مجدّداً، وارد صحنه می‌شود. گویی، مرگ نیز تنها عوض کردن جامه و بازگشت مجدّد به عرصهٔ زندگی در قالب یک جسم جدید است تا شاید بتوان به وسیلهٔ آن بدن جدید، هدف نهایی و غایی از ورود به عالم ماده را محقّق ساخت:

«آنچه [ظاهراً] نابود می‌شود، به صورتی دیگر، بازمی‌گردد. همانگونه که در صحنهٔ نمایش، بازیگری کشته می‌شود، جامه عوض می‌کند و در جامه و نقابی دیگر به صحنه بازمی‌گردد و در حقیقت، کشته نمی‌شود. اگر مردن نیز تغییر کالبد باشد، مانند تغییر جامهٔ نمایش‌گران است».[۲]

خلاصه آن‌که از دیدگاه فلوطین، «روح، فناناپذیر است و تنها جامهٔ خود را عوض می‌کند. گاه، در این شکل و گاه، در شکلی دیگر، و اگر بتواند از جهان کَوْن و فساد بیرون رود، نزد روح جهان جای می‌گیرد».[۳]

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۵۲/ انئاد سوم، رسالهٔ چهارم، فصل سوم.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۲۳/ انئاد سوم، رسالهٔ دوم، فصل پانزدهم.

۳- کارل یاسپرس، فلوطین، ص ۱۰۱.

یادآوری زندگی‌های گذشته

نکتهٔ دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، بحث یادآوری زندگی‌های متوالی است. فلوطین معتقد است که تا زمانی که روح در جسم است و گرفتار قیود تن، امکان دسترسی به خاطرات روح را ندارد، اما وقتی که به زمان مرگش نزدیک می‌شود، به دلیل کمرنگ شدن قیود جسمانی، می‌تواند اتفاقات زندگی‌های گذشته‌اش را به خاطر بیاورد. زمانی‌که به صورت کامل از قید تن رها می‌شود، به صورت روشن و واضح، تمام حوادث زندگی‌های قبلی‌اش را به یاد می‌آورد و می‌تواند آنها را حکایت کند، اما هرگاه، مجدّداً در جسمی تازه متولّد می‌شود، به دلیل قیود جسمانی و گذر زمان، آنها را فراموش می‌کند:

«آدمی چون به زمان مرگ نزدیک شود، یاد رویدادهای زندگی‌های پیشین‌اش نیز زنده می‌شود، زیرا در این هنگام، از قید تن آزادتر می‌گردد و می‌تواند آنچه را در زندگی پیشین داشته و در زندگی کنونی از آن عاری بوده است به یاد بیاورد. و چون پس از ورود در تنی دیگر، از این تن واپسین هم بیرون برود می‌تواند تجربه‌هایی را که در این تن واپسین کرده است و همچنین آنچه را در تن پیشین به سرش آمده است، حکایت کند. ولی با گذشت زمانی بیشتر، آنها را از یاد می‌برد».[۱]

عاقبت ارواح(معاد)

همانگونه که در ابتدای این فصل، به طور مفصل، توضیح دادیم، فلوطین معتقد به اقانیم ثلاثه است و همه چیز را تجلّی و صدور «احد» می‌داند. به این ترتیب او معتقد به مبدأیی متعالی برای هستی است که

۱- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ۵۱۵ – ۵۱۶/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل بیست و هفتم.

عقل و روح از همان منشأ صادر شده‌اند. همچنین نشان دادیم که این تجلّیات یا فیضانات، دارای مراتبی هستند که از عالی به دانی قابل طبقه‌بندی‌اند.

این تجلّیات، قرار است پس از طی مراحل و مراتبی، مجدّداً قوس صعود را طی کنند و به اصلِ حقیقی خود بازگردند. به این ترتیب، فلوطین معتقد به معاد و بازگشت همه چیز به «احد» است.

غرض این که اگرچه فلوطین به زندگی‌های متوالی ارواح فردی باوری راسخ دارد، اما این اعتقاد، به هیچ‌وجه، در تعارض با پذیرش مبدأ و معاد نیست. موضوع آنجاست که روحی که از مبدأ صادر شده و با طی مراتبی و بنا به دلایلی که قبلاً ذکر شد، در عالم ماده هبوط کرده است، ممکن است در یک زندگی جسمانی نتواند کمالات لازم برای عروج و بازگشت به اصل خود را حاصل نماید و نیازمند طی کردن زندگی‌های متوالی باشد. بر اساس فلسفهٔ فلوطین، «روحی که هنگام تعویض قوالب مادی و ابدان جسمانی و ترک واپسین جسد فاسد شدهٔ خویش، سبک‌بار و سبک‌بال شد و توانایی کافی و آمادگی لازم برای صعود و عروج به سوی عالم معقولات و موطن اصلی خویش را پیدا کرد... به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش صعود و عروج خواهد نمود و در آنجا الی‌الابد مأوا و مسکن خواهد گزید».[۱]

پس، این‌گونه نیست که ارواح برای همیشه به زندگی متوالی ادامه دهند، بلکه این اتفاق فقط تا زمانی رخ خواهد داد که ارواح بتوانند کمالات لازم را برای صعود و عروج به مبدأ به دست آورند و زندگی ابدی و جاودان آنها، در عوالم برین است، نه در عالم ماده. پس، از این

۱- فلسفهٔ عرفانی افلوطین، ص ۳۷۳.

منظر، دیدگاه‌های فلوطین با کسانی‌که معتقدند جهان بازپسینی وجود ندارد، متفاوت است. او روح را وجودی فناناپذیر می‌داند که پس از طی مراحل کمال در این جهان مادی، قرار است به عالمِ الهیِ ابدی، بازگردد.[۱]

تنها سؤالی که باقی می‌ماند، در مورد روح‌هایی است که در طی زندگی‌های متوالی از این همه فرصت استفاده نکرده و به هیچ روی متوجّه اصل خود نشده‌اند و دست از شرارت و بدی نکشیده‌اند و روح آنها شرایط لازم برای عروج به عالم برین و اتصال به عالم معقول را حاصل نکرده است.

فلوطین توضیح می‌دهد که: «کیفرِ روح، بر دو گونه است: خفیف‌تر و سخت‌تر. کیفر خفیف‌تر: این است که روح پیش از آن‌که حکم داور درباره‌اش صادر شود مجبور می‌شود در کالبدهای دیگر فرو رود... و کیفر سخت‌تر: برای بدی و لگام‌گسیختگی بی‌حد و حصری است که روح در این جهان دچار آن می‌گردد و این کیفر، تحتِ نظارت فرشتگانِ عذاب اجرا می شود».[۲]

از این سخنان فلوطین، این‌گونه استنباط می‌شود که روح فردی، برای رسیدن به کمال وجودی خود و رها ساختن خویش از تمایلات نفسانی و جسمانی، فرصت‌های معدود و مشخصی در اختیار دارد و اگر از این فرصت‌ها که به صورت زندگی‌های متوالی در اختیار او قرار می‌گیرد،

۱- ر.ک: دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، صص ٦٢٦ - ٦٣٢/ انئاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل دهم؛ ج ۱، ص۳۵۲/ انئاد سوم، رسالهٔ چهارم، فصل سوم؛ ج ۱، ص ۳۵۰/ انئاد سوم، رسالهٔ چهارم، فصل دوم؛ ج ۱، ص ۵۱۱/ انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، فصل بیست و چهارم؛ ج ۱، ص ٦٤٥/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل پنجم.

۲- دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ٦٤٥/ انئاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل پنجم.

درست استفاده نکند، دچار کیفر و عذاب شدیدتری خواهد شد که دیگر در عالم ماده نیز نیست؛ چرا که فلوطین تأکید می‌کند که این عذاب شدیدتر، توسط «فرشتگانِ عذاب» اجرا خواهد شد.

اگر این عذاب غیرمادی را که توسط فرشتگان اجرا می‌شود، معادل جهنم در باور ادیان ابراهیمی بگیریم و اتصال و بقای روح به عالم معقول و بالاتر از آن «احد» را، معادل بهشت بپنداریم؛ بنابراین، باید معتقد شویم که فلوطین بر این باور است که ارواح فردی پس از سپری کردن تعداد معیّنی از زندگی‌های متوالی، و با توجّه به مجموع رفتار و ویژگی‌های وجودی‌شان، یا به بهشت وارد می‌شوند و یا به جهنم.

هرچند، به هیچ وجه، نباید پنداشت که بهشت و دوزخِ مورد نظر فلوطین، حالتی مادی و جسمانی که در ادیان ابراهیمی تصوّر و تمثّل می‌شود دارد، زیرا اساساً فلوطین به چیزی شبیه معاد جسمانی اعتقاد ندارد؛ بلکه در فلسفهٔ او می‌توان بهشت را «یگانگی با احد» و شادی حاصل از درک و اتصال به آن دانست[1] و جهنم، نقطهٔ مقابل چنین حالتی است. هرچند از برخی از سخنان فلوطین چنین برمی‌آید که عذاب و

۱- «هنگامی‌که روح با او (احد) یگانه شده است و دیگر هیچ نمی‌نگرد و هیچ تماشا نمی‌کند، ترس از هیچ بدبختی ندارد و اگر همه چیز از میان برود نه تنها اندوهگین نمی‌شود؛ بلکه به آرزویش می‌رسد، زیرا می‌تواند با واحد تنها بماند. وقتی که این حالت را به یاد می‌آورد، همهٔ جهان دگرگون می‌شود و در همهٔ چیزهایی که پیشتر مایهٔ شادمانیش بود- اعم از فرمانروایی و قدرت و توانگری و زیبایی و دانش- به چشم حقارت می‌نگرد»(کارل یاسپرس، فلوطین، ص ۹۲).

کیفر ارواح، مدّت معیّن و معلومی دارد و ارواح، پس از طی کردن آن دورهٔ معیّن، نیروی عروج می‌یابند.[۱]

به هر حال، گذشته از چگونگی تصوّر فلوطین از بهشت و دوزخ، اطمینان داریم که فلوطین به مبدأ و معاد، اعتقادی راسخ دارد و بر این باور است که هر آنچه در قوس نزول از «احد» فیضان یافته است، پس از گذر از مراحلی، در قوس صعود، مجدّداً، به اصل خود برمی‌گردد و ارواح فردی نیز از این قاعدهٔ کلّی فلسفهٔ او مستثنی نیستند و پس از طی کردن مراحلی، به اصل خود، بازمی‌گردند.

۱- «میزان کیفر و مدّت آن در قانون معیّن شده است ... چون مدّت کیفر به سرآید، روح از آنجا روی به بالا می‌آورد و هماهنگی و موزونی‌ای که بر تمام هستی حکم‌فرماست، نیروی عروج به او می‌بخشد»(دورهٔ آثار فلوطین، ج ۱، ص ۵۱۱/ انئاد چهارم، رساله سوم، فصل بیست و چهارم).

منابع و مآخذ

الف) کتاب‌ها

- ***قرآن مجید***، ترجمه محمّدمهدی فولادوند، تهران، انتشارات دارالقرآن کریم، ۱۳۷۷.

- ارسطو، ***دربارهٔ نفس***، ترجمه و تحشیهٔ علی‌مراد داودی، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.

- ارمسن، جیمز و جاناتان ری، ***فیلسوفان یونان و رم***، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷.

- استیس، والتر ترنس، ***تاریخ انتقادی فلسفه یونان***، ترجمه یوسف شاقول، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.

- افلاطون، ***دورهٔ کامل آثار افلاطون***، ترجمه محمّدحسن لطفی- رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۶.

- ـــــــ ، ***چهار رساله از افلاطون***، ترجمه محمود صناعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

- برن، ژان، ***افلاطون***، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، مؤسسهٔ نشر هما، ۱۳۶۳.

- بریه، امیل، ***تاریخ فلسفه، ج۱: دورهٔ یونانی***، ترجمه علی‌مراد داودی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

- بهایی لاهیجی، ***رسالۀ نوریه در عالم مثال***، مقدمه و تعلیقات و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، حوزۀ هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

- پورجوادی، نصرالله، ***درآمدی به فلسفۀ افلوطین***، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦٤.

- حسن‌زاده آملی، حسن، ***هزار و یک کلمه***، چاپ سوم، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

- حسینی طهرانی، سیّدمحمّدحسین، ***الله‌شناسی***، چاپ چهارم، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ۱٤۲٦ ق.

- خدادادی، محمّد، ***آینۀ روی دوست***(انسان کامل در عرفان نظری و ادبیات عرفانی)، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۷.

- ــــــــــــــ ، ***خلوتگه خورشید***(درآمدی بر مبانی عرفان اسلامی)، تهران، انتشارات دستان، ۱۳۹٦.

- خراسانی، شرف‌الدین، ***از سقراط تا ارسطو***، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه ملّی ایران، ۲۵۳٦.

- ــــــــــــــ ، ***نخستین فیلسوفان یونانی***، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

- ***دایرةالمعارف فارسی***، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر(کتابهای جیبی)، ۱۳۸۱.

- دورانت، ویلیام، ***تاریخ تمدن، ج۲: یونان باستان***، ترجمه امیرحسین آریان-پور و دیگران، چاپ نهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمّد، ***المفردات فی غریب‌القرآن***، تحقیق محمّد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.

- رحمانی، غلامرضا، ***فلسفه فلوطین***، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

- ــــــــــــــ ، ***فلسفۀ عرفانی افلوطین***، تهران، انتشارات سفینه، ۱۳۸۷.

- شریف، میان‌محمّد، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، تهیه، گردآوری و ترجمهٔ فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲.

- شهرزوری، شمس‌الدین محمّد، ***الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الرّبانیه***، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه، ۱۳۸۳.

- شهرستانی، محمّدبن عبدالکریم، ***المِلَل و النِّحَل***، به تصحیح ابوعبدالله السّعید المندوه، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ١٤١٥ ق/ ١٩٩٤ م.

- عالم، عبدالرحمان، ***تاریخ فلسفه سیاسی غرب***(از آغاز تا پایان سده‌های میانه)، چاپ پنجم، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱.

- فروغی، محمّدعلی، ***حکمت سقراط و افلاطون(به قلم افلاطون)***، ترجمه و نگارش محمّدعلی فروغی، چاپ دوم، ، تهران، بی‌نا، ۱۳۱٦.

- ـــــــــــــ ، ***سیرحکمت در اروپا***، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۲.

- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ***گوهر مراد***، با مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، با تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق (ع)، چاپ دوم، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۸.

- قرائتی، محسن، ***تفسیر نور***، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۳.

- کاپلستون، فردریک، ***تاریخ فلسفه، ج۱: یونان و روم***، ترجمه سیّدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳٦۸.

- کسنوفون، ***خاطرات سقراطی***، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

- گاتری، دبلیو. کی. سی، ***تاریخ فلسفه یونان، ج۱: آغاز. تالس***، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.

– ـــــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه یونان، ج۲: آناکسیمندر. آناکسیمنس***، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
– ـــــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه یونان، ج۳: فیثاغورس و فیثاغوریان***، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
– ـــــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه یونان، ج۷: امپدکلس***، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷٦.
– ـــــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه یونان، ج۱۲: سقراط***، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷٦.
– ـــــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه یونان، ج۱۳: افلاطون(بخش نخست: زندگی و آثار. محاورات اوّلیهٔ سقراطی)***، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
– ـــــــــــــــ ، ***تاریخ فلسفه یونان، ج۱٤: افلاطون(بخش دوم: محاورات میانی)***، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
– گورمن، پیتر، ***سرگذشت فیثاغورث***، ترجمه پرویز حکیم هاشمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳٦۷.
– فلوطین، ***دورهٔ آثار فلوطین(تاسوعات)***، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳٦٦.
– ملاصدرای شیرازی، صدرالدین محمد، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، چاپ دوم، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۷۹.
– موحدیان عطار، علی، ***تناسخ، گذشته و امروز***، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
– مولوی، جلال‌الدین محمّد بلخی، ***دیوان کبیر***، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.
– ـــــــــــــــ ، ***مثنوی***، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳٦۳.

- ناس، جان بی، ***تاریخ جامع ادیان***، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ سوم، تهران، انتشارات پیروز، ۱۳۵٤.

- ورنر، شارل، ***حکمت یونان***، ترجمۀ بزرگ نادرزاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

- همایی، جلال‌الدین، ***دو رساله در فلسفۀ اسلامی***(تجدّد امثال و حرکت جوهری. جبر و اختیار از دیدگاه مولوی)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.

- یاسپرس، کارل، ***افلاطون***، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.

- ـــــــــــ ، ***فلوطین***، ترجمه محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳٦۳.

- یگر، ورنر، ***الهیات نخستین فیلسوفان یونان***، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹٤.

- یوسفی، محمّدتقی، ***تناسخ از دیدگاه عقل و وحی***، قم، انتشارات مؤسسۀ آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

ب) مقاله‌ها

- ایراندوست، محمّدحسین، «***بازنمود آرای امپدکلس در گفتار ملاصدرا***»، مجله مطالعات فقهی و فلسفی، سال ششم، شماره ۲٤، زمستان ۱۳۹٤، صص ۳۳ – ۵۱.

- خراسانی، شرف‌الدین، «***افلوطین***»، مندرج در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرةالمعارف، ۱۳۸۵، ج۹، صص ۵۹۱ – ٦۰٦.

- سوزنچی، حسین، «**معرفی و تاریخچۀ نظریۀ تناسخ (۱)**»، مجلۀ آموزش معارف اسلامی، سال یازدهم، شماره ٤۱، ۱۳۷۹، صص ۳۰ – ۳٦.

- صادقی، مجید و سیدجعفر قادری، ***«تقابل اسماء و صفات الهی در عرفان ابن عربی»***، فصلنامهٔ آیین حکمت، سال پنجم، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۹۲، صص ٦٧ –۸۸.
- غفاری، حسین، ***«فلسفهٔ افلاطون مادر همهٔ فلسفه‌های الهی است»***، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، شماره ٦ و ۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، صص ٤١–٦٠.
- فرفوریوس، ***«زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش»***، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، مندرج در مجلهٔ معارف، سال اول، شماره دوم، ۱۳٦۳، صص ۲۵–۸۵.
- لانگ، جی. بروس، ***«آموزهٔ تناسخ در ادیان»***، ترجمهٔ مجید ملایوسفی، فصلنامهٔ رهنمون (علوم انسانی و اسلامی)، سال هفتم، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۸۸، صص ۱٤۷ – ۱٦۱.
- مینایی، فاطمه، ***«تناسخ»***، دانشنامهٔ جهان اسلام، زیرنظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۳، ج۸، ذیل تناسخ.
- ــــــــــ ، ***«تناسخ»***، مجلهٔ نقد و نظر، سال یازدهم، شمارهٔ سوم و چهارم(پیاپی ٤٤)، ۱۳۸۵، ۸٦ – ۱۰۱.

ج) منابع لاتین

- Crombie, I. M. An Examination of Plato’s Doctrines, Vol. ۱: Plato on Man and Society, London: Routledge & Kegan Paul, ۱۹٦۲.
- Guthrie, W.K.C, Orpheus and Greek Religion :A Study of the Orphic Movement, London: Methen & Co, ۱۹۳٥, (revised ۱۹٥۲).
- Hastings, James (ed), Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinburgh: T.T Clark/NewYork: Charles ScribNer’s sons, ۱۹۲۱, “Transmigration” (Greek and Roman), by A.C.Pearson, V XII(۱۲).
- Mcclelland, Norman. C, Encyclopedia of Reincarnation and Karma, North Carolina, McFarland, ۲۰۱۰.

- Taylor, A.E, Plato: The Man and His Work, London, Methuen And Company Limited, Sixth Edition, Reprinted ۱۹۵۵.

نمایه

A Study on
Believe in Reincarnation
Volume One: Greece
D.r Mohammad Khodadadi

در کتاب حاضر، پژوهش دربارهٔ اعتقاد به زندگی‌های متوالی، در یونان باستان، از قدیمی‌ترین زمان شکل‌گیری و رواج آن، یعنی از آیین اُرفه‌ای، آغاز شده و در ادامه، دیدگاه‌های فیلسوفان و اندیشمندان برجستهٔ یونانی، همچون: فیثاغورس و فیثاغوریان، امپدکلس، سقراط، افلاطون و فلوطین که هر یک، به نوعی، به زندگی‌های متوالی اعتقاد دارند، مورد واکاوی قرار گرفته است.



شابک: ۳-۱۵۹-۲۹۷-۶۰۰-۹۷۸
ISBN: 978-600-297-159-3